

غالب اور آج کا شعور

ڈاکٹر محمد علی صدیقی

ادارۂ یادگار غالب کراچی

غالب اور آج کا شعور

ڈاکٹر محمد علی صدیقی

ادارہ یادگار غالب
کراچی

سلسلہ مطبوعات ادارہ یادگار غالب

شمار: ۵۵

سال اشاعت: ۲۰۰۳ء

صفحات: ۱۶۰

موضوع: احمد برادرز (پریس)، عالم آباد، کراچی

تعداد: چھ سو

قیمت: ایک سو تیس روپے (۱۳۰/-)

یہ کتاب اکادمی ادبیات پاکستان
کے مایہ جہان سے شائع کی گئی ہے

ادارہ یادگار غالب

پوسٹ بکس نمبر ۲۲۶۸

عالم آباد، کراچی ۷۴۶۰۰

☆

غالب لائبریری

۶۰ بی چورنگی، عالم آباد نمبر ۲

کراچی ۷۴۶۰۰

اپنے عزیز دوست اور صاحب فکر و نظر محقق

ڈاکٹر نثار احمد فاروقی

کے نام

جن سے آخری ملاقات ۱۶ ستمبر ۲۰۰۴ء کو دوحہ قطر میں ہوئی
تھی اور جن سے اس کتاب کا ذکر ہوا تھا۔ افسوس کہ جب یہ
کتاب چھپ رہی ہے تو وہ ہمارے درمیان موجود نہیں
رہے۔

(تاریخ وفات ۲۷ نومبر ۲۰۰۴ء)

معروضہ

واقعی، غالب پر تحقیقی و تنقیدی نوعیت کے جو مطالعات آج تک ہوئے ہیں اور آئے دن منظر عام پر آرہے ہیں، ان کی موجودگی میں کچھ مزید لکھنے میں ”جگ ہنائی“ کے امکانات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ خود اس کتاب کے فاضل مصنف ڈاکٹر محمد علی صدیقی صاحب اس ضمن میں شمس الرحمن فاروقی صاحب سے متفق ہیں۔۔ اور اپنے زیرِ نظر مطالعات کو غالب کی خدمت میں اپنی جانب سے محض خراج عقیدت کے طور پر پیش کر دینا چاہتے ہیں۔۔ لیکن دراصل ایسا نہیں۔ کتاب کو انھوں نے بھی ایک اعتماد سے مرتب کیا ہے اور ادارہ یادگار غالب بھی اسے ایسے ہی اعتماد سے غالب شناسوں اور غالب کے طالب علموں کی خدمت میں پیش کر رہا ہے۔

اس اعتماد کے پس پشت غالب کے تعلق سے صدیقی صاحب کے مطالعات کا وہ نیا پن موضوعات کی وہ جاؤ بیت اور تجزیے کی وہ گہرائی بھی ہے۔۔ جو غالبیات کے لیے اب بھی کشش اور جاؤ بیت رکھتی ہے۔۔ اور اسی اعتبار سے اسے ایک واقعاً ”تازہ“ اضافہ کہنا مناسب ہوگا۔

یقین ہے کہ غالب کے شائقین اور عام قاری اس کتاب کے مباحث میں یکساں دلچسپی لیں گے اور اپنے لیے مفید پائیں گے۔

فہرست

۷	حرفے چند
۹	غالب التباس اور حقیقت کے درمیان
۱۹	غالب..... سرسید تحریک کی پہلی آواز
۲۳	میر اور غالب۔ خطِ قاصد کا مطالعہ
۳۶	غالب کا شعری مزاج
۳۵	غالب کی بحالیات
۵۹	غالب دہلی اور دستِ شیخ جابر
۷۲	غالب و اقبال: ایک تقابلی مطالعہ
۶۸	غالب اور بکاؤ: پیچیدگی
۱۰۵	غالب اور انسانی مفقود
۱۰۸	غالب اور آج کا شعور
	<u>ماہنامہ افکار کے دو اعداد پرے اور ایک مطالعہ</u>
۱۲۷	تین آوازیں: تین لہجے
۱۳۱	غالب اور فتن: ایک سلسلہ خیال کے دو نام
۱۳۶	’فغانِ غالب‘: ایک مطالعہ
۱۳۳	توحیدِ غالب: مرحلہ کالی داس گپتا وضا

حرفے چند

عالب پر چینی طور پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ جبرئیل شمس الرحمن فاروقی اب عالب کے بارے میں کچھ لکھنے پر جب جنائی کے امکانات زیادہ ہیں۔ سو میں نے سوچا کہ عالب کی خدمت میں خراج عقیدت ضرور پیش کیا جائے خواہ عالب شمسوں کے لیے کوئی نئی بات پیش نہ کی جاسکے۔ بہر صورت ہر عالب پسند پر لازم ہے کہ جس شاعر کے کلام کے ساتھ ایک زندگی گزاری ہو اس کے بارے میں گفتگو بھی کی جائے۔ اگر اس کوشش میں تکرار کا الزام بھی صادق آجائے تب بھی ”اختلاف نظر“ کی گنجائش رہتی ہے۔

اور ان گنجائشوں کے امکانات ہی نے مجھے مجبور کیا ہے کہ میں آپ کے سامنے عالب پر اپنے مضامین پیش کروں۔ عالب پر میرا پہلا مضمون ”عالب کی بحالیات“ عالب صدی کے موقع پر انجمن ترقی اردو کے رسالہ ”اردو“ میں ۱۹۶۹ء میں شائع ہوا تھا اور مضمون خواجہ نے اس مضمون کی فرمائش کی تھی اور انجمن کے اسرار پر یہ مجموعہ مضامین مرتب کیا گیا ہے۔ اس مجموعہ کے آدھے مضامین ۲۰۰۳ء اور ۲۰۰۴ء میں تحریر ہوئے یہ مضامین پہلی بار اس کتاب میں شائع ہو رہے ہیں۔ میں نے انہیں رسالوں میں شائع نہیں کروایا کہ بعض اوقات تاریک ادب شائع شدہ مضامین کو دوبارہ پڑھنا کوارا نہیں کرتے شاید اس کا سبب وقت کی کمی ہو۔

میں عالب شامی کے بڑے ناموں کا معترف ہوں۔ میں نے بہ حیثیت ادب کے ایک طالب علم کے بے شمار ادب کے افکار و آراء سے استفادہ کیا ہے۔ جہاں جہاں اس امر کی نشاندہی ضروری تھی وہ مضامین کے متن کے اندر حوالوں کی صورت میں موجود ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ میں نے جو کچھ بھی کہا ہے وہ اپنے پیش روؤں سے اتفاق یا اختلاف ہی کا مرتب ہے

جس میں ”ذاتی آواز“ (Personal Voice) بہر طور شامل ہے۔ یہ معاملہ ہر ہم عصر یا اگلے وقتوں کے ادبا کے ساتھ بھی رہا ہے۔ اس نوع کی مونیت اس لیے بھی ضروری ہے کہ ہر ادیب اپنا سفر ”ذاتی سادہ“ کے اعزاز میں شروع کرتا ہے۔

اس کتاب کی اشاعت کا سہرا اہم اور مہتمم شفیق خواجہ کے سر ہے اور میں اُن کا شکر گزار ہوں کہ اُن کے ایذا اور اصرار پر غالب پر شائع ہونے والی کتابوں میں ایک اور کتاب کا اضافہ ممکن ہو سکا ہے۔ یہ مجموعہ مضامین جیسا بھی ہے آپ کی نذر ہے۔

کر قبول افتخار ہے عود شرف

میں اپنے دوستوں اور بزرگوں میں ڈاکٹر فرمان فتح پوری جناب شفیق خواجہ ڈاکٹر منظور احمد آفتاب احمد خاں (صدر انجمن ترقی اردو پاکستان) ڈاکٹر قمر رحیم ڈاکٹر ثار احمد فاروقی ڈاکٹر شارب رودلوئی حسن عابد اور ڈاکٹر گوہی چند نارنگ کے لیے حرفِ سپاس پیش کرتا ہوں کہ اس کتاب کے سلسلہ میں ان سب حضرات نے گرم جوشی کا مظاہرہ کیا ہے۔

میں اس فہرست میں ملک معصیب الرحمن دودھ قنبر کا نام بطور خاص شامل کروں گا۔ ملک معصیب الرحمن غالب اور اردو کی خدمت میں پیش پیش رہے ہیں اور دودھ کی مجلسِ فروغِ اردو ادب کے بانی ہیں۔ اس ادارہ کی سالانہ محفل برائے عالمی فروغِ اردو ایم آر ڈی اور عالمی مشاعرہ اردو دنیا کی سب سے بڑی تقریب بن چکا ہے۔ اس کتاب کی پروف دینے تک میں میرے دوست و میرے حسن عابد نے حسبِ سابق بہت مدد کی ہے۔ اس سال حسن عابد بھابھی سہیلہ حسن کی دوا سرت آیات کے غم سے گزرے۔ حسن عابد نے اس غم کے ہنگامہ میں بھی ذرا نظر کتاب کی پروف دینے تک کی جس کے لیے میں بطور خاص شکر یہ ادا کرتا ہوں۔ علاوہ ازیں میں اس کتاب کی تیاری کے دوران ہمدرد یونیورسٹی لائبریری کے عملہ بالخصوص جناب محمد حسین بلوچ کے بروقت تعاون کے لیے بھی شکر گزار ہوں۔

غالب، التباس اور حقیقت کے درمیان

غالب کی شاعری کے متحد سماجی، سیاسی اور معاشی مطالبے سامنے آئے ہیں۔ بعض مطالبے ایسے بھی ہیں جن میں شاعر کے کلام کے سیاق و سباق کا خیال نہیں رکھا گیا اور مطلوبہ نتائج اخذ کر لیے گئے ہیں۔ غالب کے کلام میں متحد ایسے اشعار ہیں جو کسی بھی آشوبناک صورتحال پر منطبق کیے جاسکتے ہیں۔ یہ صورتحال اس لیے اور بھی پیچیدہ ہو گئی ہے کہ کلام غالب کا ایک بھی مطالعہ ایسا نہیں ہے جس میں ہر غزل یا فن پارہ کا سال، تصنیف ذہن میں رکھا گیا ہو۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ کلام مختلف ادوار میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ یہ ایک لحاظ سے قدرے غصیت ہے لیکن اسے مثالی صورت قرار نہیں دیا جاسکتا۔

غالب کی شاعری ایک رو بہ زوال معاشرہ کی تھمال سازی کا مرقع ہے۔ یہ ایک ایسا معاشرہ ہے جس میں غالب کے داؤد اباب اور پچانے فن سپہ گری کو بلور ایک پیشاپیش تھا اور اپنی خدمات مرکزی اور مرکز گریز طاقتوں کے حوالے کی تھیں۔ کسب معاش کی یہ جدوجہد بھی میر تقی کے زمانہ کے لاہور میں نظر آتی ہیں جس کے دور میں سکسوں کے ”خطرہ“ سے بڑی تپش کے ساتھ نشتا کیا تھا، کبھی اودھ میں جہاں مرکزی حکومت کے خلاف سرگرمیاں جاری تھیں، کبھی دکن میں جہاں آصف چاہی سلطنت کی بنیادیں رکھی جا رہی تھیں اور کبھی ریاست الہور میں جو دہلی کی رہی تھی حکومت کی جڑیں اندر ہی اندر کھودنے میں مصروف تھی۔ غالب کے خاندان نے برصغیر کی مسلم ملت کے اجتماعی مفادات کی نگہبانی جیسا کوئی امرینہ سرانجام دینے کا عہدہ بیان نہیں کیا تھا۔ جب غالب نے ۱۹۰۷ء میں آنکھ کھولی تو سکھ پرے، پنجاب پر کا بعض ہوا ہی چاہتے تھے۔ ٹیپو سلطان کا

چراغ بجھنے ہی والا تھا ۱۹۰۷ء میں اودھ اور دکن خود مختار ہو چکے تھے۔ انگریزی عملداری، یعنی 'مدراس پنڈال' بہار اور اڑیسہ کی حد تک حقیقت طاقت بن چکی تھی۔ جانوں کی کٹھنٹ بجلی تھی اور ولی و آگرہ پر مرہٹوں کا اقتدار ختم ہونے والا تھا۔ غالب کے والد جانوں کے لیے لڑتے ہوئے ایک سال قبل ہی فوت ہو گئے تھے۔ غالب کے چچا نصر اللہ بیگ نے سرپرست کے فرائض ادا کیے وہ بھی مرہٹوں کی طرف سے آگرہ کے گورنر تھے اور ایک حادثہ میں کام آ گئے۔

غالب کی اردو شاعری میں اکثر و بیشتر ۱۸۵۷ء کے واقعات کے ارتعاشات دیکھنے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ بابائے اردو جیسے حقیقی سے لے کر بعض جدید نقادوں نے بھی اس نوع کے مفروضات پر عمل کیا ہے۔ لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ آپ غالب کے جملہ دوادین پڑھ جائیں۔ بیاض غالب ۱۸۶۶ء، نبی محمدیہ ۱۸۶۱ء، نبی شیرانی ۱۸۶۶ء، نسخہ مایہ پور ۱۸۶۳ء، گل رعنا ۱۸۶۶ء اور حندول دیوان۔ یہ گمان ضرور گزرتا ہے کہ غالب بابہ غدر یا سلمیٰ آخصل پھل کی ترش لیس تخلیق کردہ ہے ہیں۔ بس اس فرق کے ساتھ کہ وہ اپنے بچپن ہی میں شاہ عالم کو شاہ پالم کی حیثیت سے دیکھ چکے تھے۔ ان کے مولد آگرہ میں شاہ عالم کا وجود نہ ہونے کے برابر تھا اور دہلی میں بھی ۱۸۰۳ء کے بعد انگریز برسر اقتدار آ چکے تھے۔ علاقہ دہلی کا جملہ انتظام انگریزوں کے ہی ہاتھ میں تھا اور بادشاہ محض علاقہ حیثیت اختیار کر چکا تھا۔ ۱۸۰۶ء میں شاہ عالم کا انتقال ہوا اور زمام اقتدار اکبر ثانی کے ہاتھ میں آئی۔ اسی بادشاہ کے صاحبزادے ابو الفطر ۱۸۱۳ء میں دہلی کے تخت پر حکم فرمائے۔ غالب نے اکبر ثانی کی بے بسی کا عالم دیکھا۔ وہ اپنے حلقہ احباب میں ایک ایسے دانشور کی حیثیت سے جانے جاتے تھے جس کے لیے مظاہر اقتدار ۱۸۱۷ء ہی میں ختم ہو چکا تھا جب احمد شاہ ابدالی نے ہار شاہی حملہ ۱۸۱۹ء کی غرض میں پادشہ کو دی گھس۔ غالب نے کہا تھا:

عبادتِ برحق کی کرتا ہوں اور انوس حاصل کا

اور یہ صرف اس لیے کہا تھا کہ غالب کے لیے برصغیر میں مسلم اقتدار کا خاتمہ ختم ہو چکا تھا۔

ایسا ہوا ہی تھا۔ جو معاشرہ تقدیر پرستی کا شکار ہو جس معاشرہ میں علم اور جدید علم کے سوتے خشک ہو

چلے ہوں اور جو معاشرہ حقیقت پسندی کی اسپرٹ سے لیس ہو کر جدید ثقافتی سے خبردار رہا ہونے سے حدود پہنچ کر ہو اور "التماس" کو حقیقت ثابت نہ کھنے پر اسرار گرد ہا ہودہ بذات خود "خونگی" نہیں کر رہ گیا تھا۔ غالب نے اپنے قیام ٹکٹہ ۳۰-۱۸۲۸ء کے دوران مغربی تہذیب کی سائنسی ترقی کی ایک جھلک دیکھی تھی اور اس کی آنکھیں خیرہ ہو چکی تھیں۔ اس نے ٹکٹہ میں سر آئزک نیوٹن کی Principia کے چرچے سنے اور وہ غائبی جہاز کی حقیقت سے روشناس ہوئے۔ ٹکٹہ بمبئی اور مدراس یورپی تہذیب کی بیرونی چھاؤں بن کر رہ گئے تھے اور ان شہروں کے عقب میں جو دنیا آباد تھی وہ کھن گندھ کے نام پر کھن فرقوں کے نام پر اور کھن علاقہ کھنیت کے نام پر ہر قسم کے افقی اور عمودی اختلافات میں ڈوبی ہوئی قرون اوتی کے دور کی غلطی کے ساتھ اٹھا دیں اور انیسویں صدی کے یورپ کا مقابلہ کرنے چلی تھی۔ اگر یہ اختلافات نہ بھی ہوتے اور یہ دنیا صرف علم اور ٹیکنالوجی میں پرمعاہدہ ہوتی تب بھی باہمی مقادمت ممکن نہ تھی۔

غالب انگریزی غلبہ کے خلاف محدود غیر منظم اور خطراری جدوجہد کو کم جوشی کار کرتا تھا۔ غالب کی مثال ایک ایسے دانے راز کی ہے جو سرسید اور اقبال سے بہت پہلے نظریہ عام کے عروج و زوال کے اسباب سے واقف ہو چکا تھا۔ وہ "خونگی" نہ تھا کہ پنچو پانزا Sancho Panza کے انداز میں ہوائی طوں پر نکو اسوت لیتا۔ وہ صرف سوچ سکتا تھا اور فرزند آذر راگر جیسا نرہ مستانہ بلند کر سکتا تھا۔ اقبال انگریزی مہدی کی تعلیم کے سرطوں سے گزرے تھے۔ انہوں نے ۱۸۷۰ء کے بعد کا متحدہ جرمنی، جمہوری فرانس، متحدہ اٹلی کو ابھرتے اور مشرقی یورپ کی اقوام میں قوی ریاستوں کے قیام کی جدوجہد کو کافی قریب سے دیکھا تھا۔ غالب نے بھی مثل سلطنت کی مکمل زیوں حالی کے مقابلہ میں انگریزی اقتدار کی مضبوطی اور طاقت کا بخوبی اندازہ لگایا تھا۔ وہ اس حقیقت سے بخوبی واقف تھا کہ مثل حکومت کا خاتمہ اسی وقت ہو چکا تھا جب اورنگ زیب کے انتقال کے ستر سال کے اندر امر پندلی کے لال ٹکٹہ پر قابض ہو چکے تھے۔ غالب سقوطِ دہلی ۱۸۵۷ء کے وقت جیسے سال کا بچہ تھا۔ اس کی زندگی کا سفر آگرہ اور دہلی پر انگریزی دبدبہ کی دہشت سے شروع ہوا تھا۔ یہ ایک ایسا دور ہے جب مثل بادشاہ معمولی سے

معمولی انگریزی افسران کے پاس حاجت مندوں کی کام برآری کے لیے سفارشی چٹیاں لکھا کرتے تھے۔ بعض انگریز خواتین نے خستہ حالی "ورہاز" کی سیر کے بعد روح فرسا و بیداری تحریر کی ہیں۔

گلکٹ کے سفر ۱۸۲۸ء نے رہاسہا کام مکمل کر دیا تھا۔ گلکٹ، مٹرفی تہذیب کا علامتی مظہر بن چکا تھا۔ اس شہر کے شہری اپنے دیگر ہم وطنوں سے اس قدر آگے تھے کہ انہوں نے ۱۸۲۳ء میں چندہ کے ذریعہ ایک لاکھ روپے اس نیت سے جمع کرنے کا اعلان کیا تھا کہ ولندین و گلکٹ کے مابین دوغائی مٹفی سے سفر صرف ۴۰ اون میں مکمل کر سکیں۔ اپنے گلکٹ کے دوران قیام میں اودھ کے سفیر وکیل قنصل حسین خاں نے ایمرسن کی *Mechanics* اور آئزک نیوٹن کی *Principia* کا ترجمہ کیا تھا۔ ان کتابوں کی دور دور تک شہرت پھیلی ہوئی تھی۔ علاوہ ازیں اٹھارویں صدی کے مغرب پر فارسی زبان میں متعدد کتب بھی شائع ہو چکی تھیں۔ سائنسی بنیادوں پر استوار ہونے والی تہذیب کے مثبت پہلوؤں کے حق میں بڑی پر تپاک فضا پیدا ہو چکی تھی۔ عالم نے اپنی فارسی مشقوی دہم میں جدید تہذیب کی "برکات" کا ذکر کیا ہے۔ عالم نے جدیدیت کے حق میں اس وقت مثبت رد عمل دیا جب جدیدیت اور سامراج ایک دوسرے کے ساتھ غلط طور پر مشابہہ ظہرائے جاسکتے تھے۔

ایسا نہیں ہے کہ عالم اپنی تہذیب کے زوال پر نود و خواں نہ ہونے ہوں لیکن انہوں نے متذکرہ بالا مشقوی میں جس نوع کے سوالات اٹھائے ہیں ان سے یہ اندازہ لگانا ناممکن نہیں ہے کہ وہ اپنے معاشرہ کے سیاسی زوال کا بنیادی سبب علم اور بطور خاص جدید یعنی مٹرفی علم سے دوری سمجھتے تھے۔ جس شخص کے دماغ نے میرمنو گورنر لاہور کی فوج میں خدمات انجام دی ہوں تا دور شاہی یلغار ۱۷۳۹ء کے اثرات اپنی آنکھوں سے دیکھے ہوں جس شخص کے باپ نے احمد شاہ ابدالی کے پے در پے حملے دیکھے ہوں اور ان حملوں میں خاطر خواہ حصہ بھی لیا ہو جس شخص کے والد نے دہلی پر مرہٹہ شورش کے مناظر دیکھے ہوں اور پھر ارد گرد کے جانوروں کی خون آشام ٹہنات اس کے لیے کلچر دہلی کی اصل طاقت کا اندازہ لگانا مشکل نہ ہو سکتا تھا۔ عالم جانتے تھے کہ اب دہلی کے تلوں میں تیل نہیں ہے۔ عالم کے والد بہ سلسلے ملازمت نواب آصف الدولہ کے پاس چلے گئے اور

پھر نواب نظام علی خاں کی ملازمت اختیار کی۔ وکن کے بعد الور کا رخ کیا گیا اور سورج مل جاٹ اور اس کی اولاد کی خدمت کی۔ ۱۶۷۷ء میں دلی پر جانوں کا قبضہ ہو گیا۔ پھر ایک ایسا دور بھی آیا کہ شاہی فوجوں نے جانوں اور سرہنوں کے ساتھ مل کر درویشوں کی سرکوبی کی۔ اس کے بعد ایک ایسا وقت بھی آیا کہ جاٹ اور مرہٹے شمالی ہند کے مسلمان حکمرانوں کے لیے کرائے کے فوجیوں کا کردار ادا کرنے لگے۔ اگر یہ کہا جائے کہ غالب کا خاندان طالع آزمایا جنگجوؤں کا خاندان تھا تو زیادہ غلط نہ ہوگا۔ اس خاندان کے لیے پایہ تخت اور صوبوں کے مابین رستہ کشی مناسب روزگار کے فزوں تر مواقع سے عبارت تھی۔ یورپ کے مختلف ممالک سے بھی سینکڑوں بلکہ ہزاروں ہم جوا فر اور صغیر آپہنچے تھے اور وہ سکسوں، جانوں اور مٹی حکمرانوں، نظام، حیدر علی اور ٹیپو سلطان اور مرہٹوں کے لشکروں میں مصروف کار تھے۔ غالب کے والد بھی الور کے جاٹ مہاراجہ کی خدمت گزاری کے دوران ہلاک ہو گئے۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ غالب کے علاوہ متعدد دوسرے شعراء کے سربراہان کے خاندان بھی اسی نوعیت کے پیشے سے متعلق تھے۔ خوشحال خاں خٹک کے ساتھ بھی معاملہ یہی تھا۔ پہلے وہ اپنے بزرگان خاندان کی طرح جاگیر کے عوض مثل پاوشاہوں کے لیے جنگیں لڑتے رہے۔ کانگڑہ کے راجہ بکت سنگھ کے خلاف خوشحال خاں کی جنگ مثل سلطنت کی حفاظت کے لیے تھی اور بعد میں مغلوں کی بدعنوانی کے باعث خوشحال خاں خٹک مغلوں کے خلاف صف آرا ہو گیا۔

یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ غالب کے والد اسی جاٹ راجہ (سورج مل) کی گدی کے حق میں لڑتے رہے جس جاٹ راجہ نے ۱۶۷۷ء میں دلی پر قبضہ کیا تھا اور اس کی افواج لال قلعہ کی عمارات میں جڑے ہوئے باقی ماندہ چیتی ہیرے اور پتھر بڑی بے دردی کے ساتھ اکھاڑ کر لے گئی تھیں۔ اس حقیقت کے بیان سے غالب کی عظمت کم کرنا مقصود نہیں ہے۔ غالب بلا شک و شبہ ایک بڑا شاعر ہے۔ اس نے اپنے دور کی آشنائی کو اپنے تجربہ کا حصہ بنالیا اور اس خوبصورتی کے ساتھ کہ وہ اپنے عہد کے خاص بن گئے۔ ان کے یہاں خطرناک اور حلقہ حقیقتیں بھی درد تہہ جام کی کنکھیاں بن کر رہ گئیں اور آنے والے دور کے قارئین کے لیے ایک ایسا نئی تجربہ کہ ہم صوب

شاعری سے زندگی کی سفاکانہ حقیقتوں تک سفر کرتے ہیں۔ غالب ہمارے برصغیر کے آخری مقامی مرکزیت کے دور زوال کی پیداوار تھا۔ دیکھا گیا ہے کہ بعض قوموں کے دور انحطاط میں بڑے شاعر اور ادیب پیدا ہوئے ہیں۔ اردو ادب اور ہمارے علاقائی ادب کا بھی یہی حال ہے۔ قاری اور ترکی ادب کے بارے میں بھی یہی کلیہ کام کرتا ہے۔ قدیم یورپ کا حال بھی کچھ ایسا ہی ہے۔ سولہویں صدی کے بعد کا یورپی ادب اس کلیہ سے مستثنیٰ ہے۔ ماسوائے اس رومی ادب کے جو انیسویں صدی میں تخلیق ہوا۔

غالب نے برصغیر ہندو پاک کی جس سماجی معاشی معاشرتی اور سیاسی صورتحال میں اپنی آنکھیں کھولیں وہ دلدلادگان سلطنت مظاہرہ خاندان کے لیے ایک ڈراؤنا خواب تھا جس نے نہ صرف دنیا پر سے یقین اٹھوا دیا تھا بلکہ خود اپنے لوہے بھی۔ برصغیر کی مسلم قوم نے جمہوریت کے ساتھ اپنے سیاسی زوال کے سد باب کے بارے میں نہیں سوچا تھا۔ یہ قوم حدود و جغرافیہ کی نشی (Isolation) میں زندہ رہی اور اپنے تخلیق کردہ مراب کو حقیقت ثابت سمجھتی رہی۔

غالب نے اپنی زندگی بحر حوادث میں تیرتے گزاری۔ وہ کون سا تجربہ تھا جو اس نے نہ دیکھا۔ زوال کی وہ کون سی صورت تھی جو اس نے نہ دیکھی۔ ایک طرف مغل اعظم اور اس سے پہلے وسط ایشیا کے مغلوں کے جاہ و جلال کی یادیں تھیں اور ایک طرف یہ عالم کہ لال قلعہ میں بوڑھے بادشاہ کے علاقائی انگریز افسران اپنے پاس خبرات کے لیے کچھ روپے رکھ لیتے کہ مبادا خستہ حال شہزادوں کے گروہ ان پر ٹوٹ پڑیں۔ سز میر علی حسن عالم وہ پہلی انگریز خاتون ہیں جن کی لال قلعہ کے زمانہ تک رسائی ہوئی۔ وہ جمہوری شہزادوں اور شہزادیوں کی خستہ حالی کا ذکر کرتی ہیں تو زوال کی ایک ایسی شکل سامنے آ جاتی ہے جو ہلوائے سے نہیں ہلوائی جاتی۔ آخر وہ کیا التباس نظر تھا جو ان غریبوں کو شہزادے یا سلاطین کہلاتا تھا اور وہ مساکین اور غریب الیادیا ہوتے ہوئے بھی اپنے بارے میں حقیقت پرندہ نہ ہونا چاہتے تھے۔ غالب نے لال قلعہ کے اندر منعقد ہونے والے مظاہروں میں آتے جاتے حقیقت اور التباس کی پوائنٹس پر غور کیا تھا۔ غالب کی شاعری بڑی حد تک اسی ایک موضوع (Theme) کے گرد لامتناہی مشاہدات اور سوالات کے ساتھ طواف کرتی

دہتی ہے۔ اس کے یہاں خالص فکر شعری احساس میں اس طرح تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ یوں لگتا ہے کہ جیسے مصوت وحدہ کا کوئی ایسا کھیل کھیلا جا رہا ہے جس کے ذریعہ تاریخ اپنا تعارف کر داری ہے۔ غالب کا بچپن کافی خوشحالی میں گزرا تھا لیکن وہ انیسویں صدی کی دوسری دہائی یعنی اکبر جانی کے عہد میں بڑی حد تک تلاش ہو گئے تھے۔ اس نے اپنے بچا کے وارث کی حیثیت سے نواب احمد بخش خاں کو تنویض کردہ شق کے مطابق اپنا حصہ حاصل کرنے کے لیے جو جدوجہد کی اور کلکتہ کے سڑکی صورتیں ان خاص دو دہائی ادبی تاریخ کا بہت تکلیف دہ حصہ ہے۔ نواب احمد بخش کی طرف سے اخٹائے حقیقت کا مطلب یہ تھا کہ غالب بالکل ہی تلاش ہو کر رہ جائے۔ ۱۸۰۶ء سے غالب اس شق کی رو سے حاصل ہونے والی آمدنی سے محروم رہے۔ یہ صورتحال تقریباً ۲۵ سال تک جاری رہی۔ انسانی رشتوں کے بارے میں غالب غیر حقیقت کا شمار ہو کر رہ گئے تھے۔ جب قریبی رشتہ دار بھی عہد و بیان سے بھرنے لگیں تو پھر حساس فنکار مثالی انسان کی جستجو میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اس کی کچھ گھٹی میں کمی آنے کے بجائے کچھ حریف اضافہ ہی ہو جاتا ہے۔ غالب ایک ایسا دلچسپ ذراہ شاعر ہے جو صرف اپنی یادوں کے نامی مراتب پر بری طرح فریفتہ نہیں بلکہ اس کے یہاں نفسی عناصر اور دنیوی جاہ و جلال کے سلسلہ میں ایک نئے منکس (Inverted Ego) کی کیفیت ملتی ہے۔ وہ بیک وقت حقیقت پرند اور القہاس نصیب ہے اور ان دو حالتوں کی یکجائی کی وجہ سے اردو شاعری کو ایسی عجیب و غریب جگہ و معجمل لگتی ہے جو غالب کے علاوہ کسی اور شاعر کے یہاں نظر نہیں آتی۔

غالب کے یہاں بیک وقت شعور کی دولہریں کام کر رہی ہیں۔ ایک دولہر ہے جسے سب کچھ ختم ہو جانے کا یقین ہے۔ اس کے سامنے پسپائی ٹھکت خوردگی اور برہنگی کی روح فرسا تھیں (Images) خیرہ کن چائیں کے ساتھ روشن ہیں۔ وہ ان تھکنوں (Images) کو ایک جمالیاتی حزن (Aesthetic Morosensess) کے ساتھ دیکھتا ہے۔ منظر کا حصہ ہوتے ہوئے بھی خود منظر میں بن جاتا۔ یوں لگتا ہے کہ غالب حاشیہ پر کھڑا ہوا ہے۔ وہ اس طرح ایک بڑے آڈٹسٹ کا کردار ادا کر رہا ہے وہ اس کے ساتھ ہی اس عہد زوال پر جب اپنا

رد عمل دینا چاہتا ہے تو کچھ اس طرح کر اپنی فردیت کا اظہار اجتماعی جذبہٴ تاسف کے ساتھ کرتا ہے۔ بحالیاتی حزن کے معاملہ میں غیر جذباتی غالب جب انتہائی شکست کے حزن میں پہنچے لگتا ہے تو "حاصل" صرت حاصل بن جاتا ہے۔

ہم سب سے پہلے اذل الذکر کیفیت کے چند شعروں پر نظر ڈالتے ہیں۔

دُعا نپا کفن نے داغِ محبوبِ برہنگی

میں دوش ہر لباس میں تک وجود تھا

نظر میں ہے ہماری جادو راجہ غالب

کہ یہ شیرازہ ہے عالم کے اجڑے پریشاں کا

تاراجِ کاوشِ علم ابھرا ہوا آس

سینہ کہ تھا دغینہ گھر ہائے راز کا

کر یہ چاہے ہے خرابی مرے کاشانہ کی

دودھدار سے بچے ہے عیاباں ہونا

شکوہِ پارساں غبارِ دل میں پنہاں کر دیا

غالب ایسے گنج کو شایاں بھی دیرانہ تھا

مشہدِ عاشق سے کوسوں تک نہ آگئی ہے جگہ

کس قدر یارب! ہلاک صرتِ پاؤں تھا

اے عاقبت! کنارہ کز اے انتقام! جیل

سلاخِ گریہ دہے دہار و دہ ہے آج

معزولی تیش ہوئی افراطِ انتظار

چشمِ شکوہ حلقہٴ حیرانِ دہ ہے آج

فنا کو سوچ کر مشتاق ہے اپنی حقیقت کا
 فروغ ملنے غاشاک ہے موقوف گلشن پر
 اے روتا ہے کہ "بزمِ طرب آمادہ کرو"
 برقِ ہستی ہے کہ "فرصت کوئی دم ہے ہم کو"
 ہے ہے خدا خواستہ وہ اور دشمنی
 اے شوقِ منفعل! یہ تجھے کیا خیال سے
 کیا تھک ہم ستم زدگوں کا جہان ہے
 جس میں کہ ایک بیضہٴ مور آسمان ہے

اب آپ دوسرے رخ کی طرف آئیے جہاں غالب واضح طور پر ایک رد عمل دیتے ہوئے ملتے ہیں۔ یہاں شعری زبان اور روایت کا ایسا قسطل نظر آتا ہے جس میں مظہر (Phenomenon) فرد کی داخلیت کے ساتھ آمیز ہو کر اجتماعی فوج کے قریب آ جاتا ہے۔ غالب کی عظمت ہی یہ ہے کہ الیہ رسالہ اوقات مضحک خدا خال اختیار کر لیتا ہے اور گریہ کے ساتھ خندہ کا تہا اور امن گیر ہو جاتا ہے۔

غم فراق میں تکلیف سبہ گل کم د
 مجھے دماغ نہیں خندہ ہائے بجا کا
 غمزدے کی اے دل! اور ہی تدبیر کر کہ میں
 ٹٹاپان دست و بازوئے قاتل نہیں رہا
 دل سے ہوائے کعبہ وقامت مکی کہ وہاں
 حاصل سوائے حسرت حاصل نہیں رہا
 رہا یک شیرازہٴ وحشت ہیں اجزائے بہار
 ہنرہ بیکانہٴ صبا آوارہٴ گل نا آشنا

شوق ہے سماں طراز نازش اربابِ بحر
نزدِ صحرا دستگاہ و قطره دریا آشنا

ہے ناز مفلساں زر از دست رفتہ پر
ہوں گلریش شوقی داغ کہن ہنوز

جنا ہے دل کد کیوں نہ ہم اک بار جل مجھے
اے ناتمامیِ نفس شعلہ باز حیف

دائم الجسس اس میں ہیں لاکھوں تنائیں اسد
جانتے ہیں بیڑ پرشوں کو زخاں خانہ ہم

گردشِ ملکِ طرب سے اریجے

غمِ محرومی جاوید نہیں

شوریدگی کے ہاتھ سے ہے سزا و بال دوش

صحرا میں اے خدا! کوئی دیوار بھی نہیں

صحرا میں دیوار کا مطالبہ صرف ایک ابھی تیشال (Image) ہی نہیں ہے بلکہ غالب کے دور کے کمزور اور بوسیدہ سماج کی شوریدگی کا فطری تقاضہ بھی جب غالب نے شوریدگی زمانہ سے عاجز آ کر صحرا میں اے خدا کوئی دیوار بھی نہیں کہا تو اس وقت فنِ بلندی پر تھا اور غالب کا سماج سماجی و سیاسی پستی کی آخری حد میں چھوڑا تھا۔ غالب ان دو متضاد حدوں کے مابین ایک قوسِ قزح کا نام ہے۔

عالب سرسید تحریک کی پہلی آواز

عالب بزم صغیر کے اس پر آشوب زمانے کی یگانہ روزگار شخصیت ہیں جب اسلامی طاقت مکمل طور پر زوال پذیر ہو چکی تھی اور بدلی تازہ حکمران بن بیٹھے تھے۔

عالب صرف ایک عہد کے خاتم ہی نہیں بلکہ وہ ایک نئے عہد کے قیام بھی ہیں۔ وہ ایک ایسے قیام ہیں جو اپنی تہذیبی کمپری پر کڑوا بھی جانتے ہیں اور عملی Pragmatic رویہ اختیار کرنے کے جبر پر شرمندہ بھی نہیں ہوتے۔

عالب کے سامنے ایک طویل ڈرامے کا آخری سین کھلنا چاہتا تھا۔ ایک ایسا سین جسے اصولی طور پر ۱۸۰۳ء ہی میں ختم ہو جانا چاہیے تھا لیکن یہ خطرہ ۱۸۵۷ء تک گھنٹا رہا۔ عالب زبردست بصیرت کے حامل تھے۔ وہ اپنی جوانی کے دنوں ہی میں مسلم اقتدار کی فنی اور کھلی کے ناکل ہو چکے تھے۔ وہ حقیقت پسند طبعی شاعر تھے۔ زوال کو کمال اور اندھیرے کو روشنی سمجھنے کی میاشی کے متحمل نہ ہو سکتے تھے۔ انہوں نے ۱۸۱۸ء ہی میں اعزازہ لکھ لیا تھا کہ مرہٹہ طاقت کے خاتمے کے بعد انگریز بزم صغیر کی سب سے بڑی طاقت بن چکے ہیں۔ جیسی تو انہوں نے ایک موقع پر یہ شعر کہا۔

شاہ و سے زمیناں رفت و شام بہ خون

کشتہ ام بید در می باغ کہ دیہاں شدہ است

عالب کی فکر صحیح و غلط خیر و شر اور خوب و دشت کے بارے میں یکساں بنانے رکھتی ہے۔ بڑے شاعر کی بچکانی ہی یہ ہے کہ وہ اپنے سماجی اخلاقی اور سیاسی افکار میں یک گونہ رہتا ہے اور انعام کا سراغ لگاتا ہے۔ یہ وہ سوڈ ہے جہاں عالب دیگر اساتذہ کے برخلاف ایک ایسا بحالیاتی نظام تشکیل دینے میں کامیاب ہو جاتے ہیں جو نہ صرف روایت کے ہر دم حفریلوں کی نگاہ سے

کرتا رہتا ہے بلکہ روایت کے داغی عناصر کی تھک لیس میں بھی پیش پیش رہتا ہے۔ غالب کی عظمت کا راز یہ ہے کہ وہ داد اور دانش کی یک جہتی چاہتے ہیں۔ وہ پوری طرح سمجھ چکے تھے کہ نہ صلیب میں اسلامی اقتدار کے خاتمہ کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ مسلم ہندوستان دانش امر و ز سے کنارہ کش ہو کر ازمنہ سنی کی ڈولیدہ فکر کے گپ اندھیرے میں ناک ٹوٹیاں مارنے پر مجبور ہو چکا تھا۔ غالب نہ صرف اپنی قوم کی فکری پس ماندگی پر آزرده اور طول نظر آتے ہیں بلکہ اسے زبردست تحقیر کا ہدف بناتے ہیں۔۔۔۔۔

غالب ان سادہ لوح افراد میں سے نہ تھے جنہوں نے عہد ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے ابتدائی چند ماہ میں حسرت پسندوں کی عارضی فتوحات سے یہ خوش کن نتیجہ اخذ کر لیا تھا کہ انگریزی سامراج چند دنوں کا سہماں ہے۔ غالب انگریز حکمرانوں کی مصیبت ترقی پر حیران و ششدر تھے۔ دعائی انجمن ریلوے ٹیکسٹائل اور صنعتی دور کے دوسرے مظاہر انگریزوں کی کامیابی کے ضامن تھے جب کہ جنگ آزادی کے مجاہدین پوری طرح تھکے اور مسلم بھی نہ تھے۔ وہ زوال آباد و جاگیرداری عہد کے ہیں مائید و تھیادوں سے بھی پوری طرح لیس نہ تھے۔ غالب جانتے تھے کہ انگریزی عمل واری کلکے سے پٹا اور تک بکلی ہوئی ہے اور وہ اپنی عارضی برتریوں پر کاہل پانے کے لیے مشرق مغرب اور جنوب کی سمتوں سے دہلی کی جانب بڑھ رہے ہیں۔۔۔۔۔

یہی سبب ہے کہ غالب اپنے کلام میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی اہمیت کے بارے میں حقیقت پسندانہ نظر پیش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔۔۔۔۔

غالب اپنے اشعار میں ایک خاص قسم کی شوقانہ قومیت کے ساتھ ساتھ حقیقت پسندی سے تصادم نظر آتے ہیں۔ غالب نے انیسویں صدی کے نصف اول کے ہندوستان میں فن کی سطح پر دی کام کیا ہے جو اس کی فلسفی جرجس Pearce نے سائنس و ٹیکنالوجی کے حق میں انجام دیا تھا۔ فرق صرف یہ ہے کہ غالب اس فلسفیانہ فکر کے داعی تھے جسے جرجس Pearce اور سیمون ارنالڈ نے دو عظیم طاقتوں کے احراج سے چار چاند لگائے۔ ان دانشوروں کی سنی خصوصیت تہذیبی دائروں میں گھومتی ہوئی نظر آتی ہے۔ تاہم میں غالب اس فکری نکتہ الٹا ہے کہ اہم

رہنماؤں میں سے ایک ہیں جس نے خوابیدہ صوفیہ کو خواب فرگوش سے بیدار کیا تھا۔ سرسید تحریک کا سلسلہ الاموال طور پر عالم سے جاملتا ہے اور شاید اسی لیے علی گڑھ تحریک کے دانشوروں نے عالم شہابی میں بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ کیا یہ امر محض اتفاق ہے کہ عالم نے کلیات فارسی کی مشہوری دہم (نول کشور ۱۹۲۵ء) میں جس بالغ نظری کا اظہار کیا تھا۔ وہ سرسید احمد خاں کے اس بیان سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے جو مسلمان ہند کی تعلیمی ترقی سے متعلق کمیشن ۱۸۸۲ء کے سامنے دیا گیا تھا۔

عالم نے مشہوری میں لکھا تھا۔

صاحبان انگلستان را نگر
شیوہ و اعزاز اپناں را نگر
آتشے کز سنگ پیروں آورند
ایں ہنر خداں دُش چوں آورند
تاچہ اُسوں خواہد اند اپناں بر آب
درد کشی را ہی ماند در آب
☆☆☆

اور اب آپ سرسید احمد خاں کے ۱۸۸۲ء کے بیان کی جانب آجئے۔
”وقت اور اس کی روح سائنسی علوم اور اس کے نتائج سب تبدیل ہو گئے ہیں۔ مسلم دانشوروں کی قدیم تصنیفات مسلمانوں کو حریت فکر اور مساوی کی تعلیم دینے میں ناکام رہی ہیں اور نہ وہ عمومی طور پر حقوق کے حصول میں معاونت کرتی ہیں۔ یہ کتابیں احساسِ غلامی کا بخاؤ کرتی ہیں اور عام لوگوں کو غرور و تکبر غیر حقیقت پسندی اور خود فریبی میں جھکا کرتی ہیں۔“
سرسید احمد خاں کے بیان کا معنی یہ ہلا اقتباس ان تمام دانشوروں سے اختلاف رائے کا مظہر ہے جن کی تصنیفات ”احساسِ غلامی کا بخاؤ کرتی ہیں۔“ یہ خدا خواست عقیدے کی کمزوری کا ثبوت نہیں ہے بلکہ عقیدہ کی مضبوطی کا منہ بولا ثبوت ہے۔ عالم مستقبل کے شاعر ہیں۔

ہے کہاں تنہا کا دوسرا قدم یارب
ہم نے وہاں کہاں کو ایک تھیں پا پایا

اور ان کا جمالیاتی نظام بھی جدید تھانوں کے معنی مطابق اس جذبے کا مظہر تھا۔

للافت ہے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
جس رنگار ہے آئینہ بار بہاری کا

عالم یہ سب کچھ اس لیے تھا کہ عالم نے جس سائبرے میں جنم لیا تھا وہ خود لیدگی کے
بسیا تک جمود میں گرفتار تھا۔ وہ تبدیلی کے خواہاں تھے۔ عالم برمنگھم میں مگرمی انتخاب کے اولین
داعیوں میں سے تھے۔ وہ انتخاب جس کے ایک طرف عالم ہیں اور دوسری طرف سرسید احمد
خان۔

نئے ہے جلوہ گل ذوق حاش عالم
جنم کو چاہیے ہر رنگ میں وا ہو جانا

میر اور غالب: خطِ فاصل کا مطالعہ

امیر خسرو یا قلی قلیب شاہ سے لے کر افکار و ادب کی صدی کے اخیر تک اردو شاعروں میں
یعنی طور پر تیزی سے بدلتی ہوئی دنیا سے کامل آگمی کا درجہ نظر نہیں آتا۔

میر تقی میر شاید پہلے شاعر ہیں جن کے یہاں اپنے زمانے کی صورتحال پر تسلسل کے
ساتھ ”شعر شور انگیز“ کی اصطلاح میں چھپا ہوا معاشرتی ردِ عمل ملتا ہے۔ میں اس ردِ عمل کو اس
لیے معاشرتی قرار دیتا ہوں کہ اس ایک لفظ میں معاشرہ اور اس کے سیاسی و معاشی خدوخال
سمت آتے ہیں۔ اسی طرح میر کی شاعری اپنے عہد کے غالب احساسات کی ترجمانی کرتی
ہوئی نظر آتی ہے۔ وہ اپنے دور کی ترجمانی کے لیے اس عہد کی خصوصیات و فکر کے محاورہ اور لغت کو
بڑی ملاقا کے ساتھ استعمال کرتے ہیں اور اپنے دور کے اجتماعی ”جمع کلیم“ میں اپنی ”ذاتی
آواز“ اس خوبی سے شامل کر دیتے ہیں کہ میر کا واحد کلیم اپنے دور کا جمع کلیم ہی ٹھہرتا ہے۔

میر نے دنیا کی بے ثباتی، عشق پیڑ سا لگوں کی المٹا کی اور مجبوری کو اپنے معاشرہ کے
سیاسی زوال کی تمثالوں (Images) کی صورتوں میں اس طرح شیر و شکر کر دیا ہے کہ ”فن
برائے فن“ یا ”قاری اساس متن“ کے متوالوں کے لیے میر صرف اس لیے اردو کے سب سے
اہم شاعر ہو گئے کہ ان کا مخصوص فلسفہ یا نظریہ زندگی ان کی شاعری میں سانس لیتا ہوا نظر نہیں
آتا۔ یعنی میر نے زندگی کے جن احساسات کو حزن ہاں بٹایا ہے ان کے مذاہن صرف اسی
نوع کی ترجمانی کو ادب سمجھتے ہیں۔ شاید ان حضرات کے لیے ٹی ایس ایلیٹ (T.S.Eliot)
کی ذات یا جذبہ سے فرار کا نظریہ ابھی تک سکے رائج الوقت ہے جبکہ میر کے یہاں ذات یا
جذبہ سے فرار نہیں ہے، درجہ کی ساخت شکنی (Deconstruction) کا مسلک فکر ہو یا
پھر نسائی مسلک تنقید میں ذاتی آواز (Personal Voice) کی تلاش اب سماجی اور
ثقافتی تناظر سے عبارت ہو چکی ہے۔ میر اپنے دور کی آواز ہیں لیکن ان کے برخلاف غالب

ہندوستان کی سیاسی طاقت کے خاتمہ کے بعد مستقبل آفرینی کی فکر میں سرگرداں نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ میر کے لیے پسندیدگی کے جذبہ میں ایک طرح سے غالب کی مستقبل آفرینی کی تمنا کے لیے کوئی تپاک نہیں ملتا۔

غالب غالب پر میر کو فوقیت دینے والوں کی سب سے بڑی دلیل یہی ہے کہ وہ ”مکملینِ نافریدہ“ کی بات کرتے ہیں جبکہ میر دلِ یادتی کی تاراجی کا ماتم کرتے ہیں۔

غالب اپنی سوال انگیزی کے ستر اعلیٰ امرا کے ذریعہ اپنے عہد کی حق اور اک میں بے پناہ کی اور اس بنیاد پر جہت پسندی کے ہر تقاضے کی مخالفت کو برطانیہ بھی نوا یا داتی طاقت کے سامنے سرنگوں ہونے کی وجہ سمجھتے مظلوم ہوتے ہیں۔

میر تقی میر چارٹوں، سکسوں اور مرہٹوں اور انگریزوں کے ہاتھوں ہندوستان کی تاراجی پر کڑھتے تھے لیکن ابھی انہوں نے دلی کی انگریزوں کے ہاتھوں ۱۸۰۳ء میں فتح کے بعد چارلس میکلف کو دلی کا ”حقیقی بادشاہ“ بنانا دیکھا تھا۔ یہ حقیقت ہے کہ انھارویں صدی کے زمانے کی لاقانونیت کے بعد چارلس میکلف کے زمانہ میں دلی کے مسلمانوں نے اطمینان کا سانس لیا تھا۔ ہر سردارِ عہد کی جان میں جان آئی تھی۔ مولوی عبدالحق کی تصنیف ”مرحوم دلی کالج“ میں اس زمانہ کی رونقوں کا بڑا ذکر ملتا ہے۔ نجف خاں کے زمانہ میں دلی سے بعض اکابر کی شہر بدری کا طویل عرصہ ختم ہو چکا تھا۔ ان اکابر میں شاہ عبدالعزیز بھی شامل تھے۔ کچھ عرصہ بعد نافع علوم کے لیے انگریزی زبان کی تعلیم جائز قرار دی گئی تھی۔ ۱۸۲۵ء میں دلی کالج کا قیام اس سلسلہ کا سب سے اہم قدم رہی تھا غالب کی روشن خیالی کی سب سے بڑی وجہ ان کی مغرب شناس مسلم اکابر کے ساتھ وہ محبتیں تھیں جنہوں نے غالب کے سامنے جامِ جہاں نما رکھ دیا تھا۔ آپ انھارویں صدی کے مسلم اکابر کے مغرب کے بارے میں تصورات کا اس طور اندازہ لگائیں کہ مغرب کی ترقی کا وہ کون سا رخ تھا جو غالب اور ان کے ہم جلیسوں پر ظاہر نہ تھا۔

اردو ادب کے مؤرخین نے ”ہندو انھارویں صدی میں مسلم ستاحوں (یا ہم جہڑوں) کی برطانیہ اور یورپ کے بارے میں نکھی گئیں رویہ ادوں یا ستر ناموں کے ذریعہ برطانیہ اور مغرب کے بارے میں حاصل شدہ آگہی کے بارے میں غور و خوض نہیں کیا ہے۔ علی گڑھ یونیورسٹی کی ڈاکٹر گل افشاں خاں نے اپنی تصنیف ”Indian Muslim Perceptions of the West During 18th Century“

صرف انگلستان اور یورپ کی سماجی زندگی بلکہ بنیانی فکر میں علم کے حصول کے لیے Reason پر انحصار کے خاتمہ اور اس کی جگہ علم کی Sense-Data بنیاد اور دکھارت (Descartes) کی صورت (Dualism) پر فزوں تر زور شمالی ہند کے مسلم دانشوروں پر واضح تھا۔

مثلاً احتصام لڈین نے (جن کا تعلق بنگال کے ناویا خلیج سے تھا) انگلستان کے بارے میں اولین تاثرات قلم بند کیے تھے اور وہ خاصے تعجب خیز تھے۔ احتصام الدین عیاضؒ میں انگلستان کے لیے روانہ ہوئے اور ۶۹ عیاض میں واپس آئے اور اس نے اپنی قاری تصنیف ”شرف نامہ“ میں انگلستان اور یورپ کے بارے میں اپنے تاثرات سے سب کو درطہ حیرت میں ڈال دیا۔ محمد حسین اور ابوطالب نے بھی بالترتیب یورپی علوم اور بطور خاص سائنسی ترقی کے بارے میں ۷۱ عیاض۔ ۷۲ عیاض بہت مفید معلومات جمع کیں۔ اسی نوعیت کا کام امین احمد رشی نے اپنی تصنیف ”لغت القیم“ میں بھی انجام دیا تھا۔

ابوطالب بن محمد مصطفائی نے اٹھارویں صدی کے آخری عشرہ میں انگلستان کا دورہ کیا اور اپنی کتاب ”مسیر طالعینی“ میں بہت کام کی باتیں لکھی تھیں۔ علاوہ ازبسی (مصنف سیر المصنفین) مرتبے حسین بکھراوی اور غلام حسین طہطائی اور ان کے علاوہ مرتضیٰ حسین بکھراوی نے ”مصدقہ الاقلم“ میں امریکہ کی جنگ آزادی کے بارے میں اور مغرب کے بارے میں ایسی معلومات مہیا کی تھیں جو اس سے پیشتر ہندوستانوں کے علم میں نہ تھیں۔ انہیں موزع مسعودی کی کتاب سے اس قدر معلوم ہو سکتا تھا کہ فرنگی ایک جانور ہے جو بحیرہ روم کے ساحلوں پر کبھی کبھی نظر آتا ہے۔ عبداللطیف بن ابی طالب الموسوی الشوستری اور احمد بن محمد بیھانی نے اپنی کتب میں باجمالی کریم بنی قلف سے لے کر دکھارت کے فلسفہ صحت تک کو پیش کر دیا تھا۔

مرزا غالب کے عشوائہ شباب میں دہلی میں امن و امان کی حالت اٹھارویں صدی کے ربع آخر کے زمانہ کے مقابلہ میں بہت بہتر ہو چکی تھی اور مولانا صدر لڈین آزرہ مولانا فضل حق خیر آبادی اور دہلی کالج کے ماحول نے جس نے قاری داں انگریز حاکموں مثلاً جان موائٹ اسپرگز میوز کا رگل، ٹیلر، کولبروک اور چارلس مٹکاف وغیرہ وغیرہ اور ہندوستانی دانشوروں کو ایک مرکز پر لانے میں بہت مدد دی تھی۔ ان صحبتوں نے انگلستان کے سیاسی فلفہ کے ماذکور انداز پر نہیں دیا تھا۔ آسٹریلیا اور نیوزی لینڈ پر غلبہ نے اسے دنیا کی سب سے بڑی بکری طاقت بنا دیا تھا۔

عالب کے سن شعور تک پہنچنے پہنچنے شمالی ہندوستان کے مسلمان اکابر کے ذہنوں میں

برطانیہ کے بارے میں تاثرات کا اثر ہوا۔ اس نئی آگہی نے میر کے یہاں احساس کے غلبہ کو غالب کے یہاں فکر کے غلبہ میں تبدیل کر دیا۔ میر کے اشعار ملاحظہ کیجئے۔

خوش ہیں دیوانگی میر سے سب
کیا جنوں کر کیا شعور سے وہ

کیا شہر میں گنجائش مجھ بے سرو پا کو ہو
اب بڑھ گئے ہیں میرے اسباب کم اسبابی

ہم کو دیوانگی شہروں ہی میں خوش آتی ہے
دشت میں قیس رہو، کوہ میں فرہاد رہو

لفظ مجھ میں ہیں ہزاروں میر
دیدنی ہوں جو سوچ کر دیکھو

درک کیا اس درس گہ میں میر محلِ دہم کا
کس کے تئیں ان صورتوں میں معنی کا اور اک تھا

پاؤں کے پیچے کی مٹی بھی نہ ہوگی ہم سی
کیا کہیں عمر کو اس طرح بسر ہم نے کیا
ہیں مثبت خاک لیکن جو کچھ ہیں میر ہم ہیں
مقدور سے زیادہ مقدور ہے ہمارا

چشمِ نم ناک و دل نہ درو، جگر صد پارہ
دولتِ عشق سے ہم پاس بھی تھا کیا کیا کچھ

سب پر جس بار نے گرائی کی
اس کو یہ باتواں اٹھا لایا

دل مجھے اس نگہ میں لے جا کر
اور بھی خاک میں ملا لایا

اک وہم نہیں بیش مری ہستی مہموم
اس پر بھی تری خاطر نازک پہ گراں ہوں
شہر دل ایک مذت اجڑا بسا غموں میں
آخر آجاڑ دینا اُس کا قرار پلایا

منہج ذیل کے آخری شعر کا ”دل“ نامر کاظمی کے خیال میں ”انتخاب میر“ بجا طور پر
دئی ہے اور ۱۸۰۳ء میں اجڑی ہوئی دلی ہے۔

عالم نے ۱۲-۱۳ سال کی عمر میں اپنی پہلی نظم ”پہنچ“ لکھی تھی یعنی اب دلی کے گھروں
کی چھتیں یا اس کے میدان اس لائق ہو چکے تھے کہ چٹکیں اڑائی چاکیں۔ اس زمانہ کی اس
صورت حال نے ہی اس فکر کو جنم دیا کہ سیاسی بحکت و ادوار سے کس طرح گلو خلاصی حاصل کی
جائے؟ جواب تھا کہ علم و دانش کا حصول اور نافع علوم کی مدد سے ایک ایسے ملک کی تشکیل جو
برطانیہ جیسی سامانی معاشی اور سیاسی طاقت حاصل کر سکے۔

یہی وہ پس منظر ہے جس نے عالم کی فکری گہرائی و گیرائی میں مشاہدہ مطالعہ اور اپنے
فکری ماحول کی تمام جہات کو شامل کر دیا تھا۔ عالم میر کی دونوں ذات دنیا میں خارجی حالات
کا انعکاس دیکھنے کے بجائے بیرون ذات کی وسیع تر دنیا کے ظاہر و باطن کے مابین فرق پر غور
کرنے کے خواہر ہو گئے۔

اگر میر اور عالم کے ادوار پر طائرانہ نظر ڈالتے ہوئے صرف ایک نکتہ ہی محل فکر رکھا
جائے کہ میر تقی میر نے جس صورت حال کو Microcosm کے طور پر دیکھا تھا عالم نے
اسے اپنے عصر کی معروضی فکر کے Macrocosm میں محسوس کیا تھا اور حسی و ادراکی
دائرہ کا یہ فرق بھی میر اور عالم کی شاعری کے مقامی فرق کو ظاہر کرتا ہے۔

میر نے خیال میں میر کی طبیعت و دنیا بینی وسیع نہ تھی جس قدر کہ مرزا عالم کی۔ مرزا عالم کو
جو چھتیں میر تھیں اور وہ جن باریکیوں سے مسلم سیاسی طاقت کے خاتمہ کو محسوس کر سکتے تھے وہ
اس امر کا متقاضی تھا کہ ان کی شاعری کا رد عمل اسی قدر وسیع اور پیچیدہ بھی ہوتا۔ اور ایسا ہوا
بھی۔ اس لیے اس دور کی غزل کے محدودات مرزا عالم پر ننگ ہو گئے اور یہی آل یا قدیم قاری

کی طرف ان کی رغبت وسیع تر شعری نکت کی ایک ایسی تلاش تھی جس کے ذریعہ وہ اپنے شعری احساس کے وسیع و عریض علاقوں میں پیچیدہ دنیا کا اظہار کر سکیں۔ غالب کے سامنے جس قسم کا چیلنج درپیش تھا وہ شاید ان کے زمانہ سے پہلے کے شاعروں کو درپیش ہی نہیں تھا۔

غالب کے متفرد بین کے فکری مسائل کا مختصر حدود اور برائن کے دور کے بعض نمائندہ شاعروں کے درج ذیل اشعار سے لگایا جاسکتا ہے۔ ذیل میں ایک مختصر سا انتخاب پیش کیا جاتا ہے جو غالب کے پیش روؤں کی فکر کا بنیادی حوالہ بن چکا ہے۔

حیر ہویں صدی سے اٹھارہویں صدی تک کے شعرا کے کلام کے نمونے ملاحظہ فرمائیے۔
یہ نمونے بابا فرید گنج شکر کے کلام سے شروع ہوتے ہیں:

خاک رونے سے گر خدا پاکیں
کائے بے لایاں بھی واسلاں ہو جاکیں

خلق کا رموز بنیاد ہے
نورِ مدحِ جبر کے نہ چارہ ہے
(بابا فرید گنج شکر متوفی ۷۲۳ھ)

اس طرح اس میں ڈوب اے سارے
کہ بجز ہو کہ خیر ہو نہ رہے
(خادم علاؤ الدین علی سار متوفی ۷۲۳ھ)

سہمی کہ گفتہ ریختہ در ریختہ در ریختہ
شیر و شیر آریختہ ہم شعر ہے ہم گیت ہے
(شیخ خادم سہمی کا گوردی متوفی ۱۰۰۲ھ)

اے جی جیت پرعت کن ہماؤ سوں تم سے بیچے اللہ رسول
کلہ کہو دل پاک سوں تو کل و کھن ہووے دور
(بہرست گرنور متوفی ۱۱۴۳ھ)

ہر مٹا بھائی بہشت نہیں
ایم ساچوں ایم ساچوں کری جانو
(عزیز الدین متوفی ۱۳۵۶ھ)

اذل ٹوں ہی آخر ٹوں ہی
ٹوں ہی ٹوں شرجن ہارا اے جی
ظاہر ٹوں ہی باطن ٹوں ہی
ٹوں ہی ٹوں صاحب میرا اے جی
(عزیز الدین متوفی ۱۴۱۶ھ)

اے جی نورے آپنی جاہر کیدی
دن تھئے رنجو آسمان جی
اے بی غافل دنیا دیکھ مت بھولو
جو راہ سیدھے مار گئے چالو جی
(عزیز الدین متوفی ۱۴۹۹ھ)

جو بیٹا "میں تا" کہے بیٹھی شکر کھائے
جو بکری "میں میں" کہے کچھ ہی ماری جانے
(کلی داس متوفی ۱۰۴۳ھ)

کچھ شریر سرائے ہے کیوں مکھن
کوچھ خدا سانس کا بابت ہے دن رین
(کلی داس متوفی ۹۴۳ھ)

سانس سانس سب جیو تمہارا توں ہے اکھرا پکارا
تاک شاعر یوں لکھت ہے کچھ پروردگار
(گرو تاک متوفی ۱۵۵۹ھ)

خدا نے کس شرابخوار ہمیں کولا کے ڈالا ہے
 ندولیر ہے نہ ساقی ہے نہ شیشہ ہے نہ پیالا ہے
 (چندر بھان برہمن متونی ۱۰۷۳ء)

ساقیا آشرابِ ناب کہاں۔ پتھر کی پیالی میں آفتاب کہاں
 پیاسا نولاسن ہمارا لہجہ لایا۔ نراکت جب بزرگ میں دکھایا
 (محمد علی نقشب شاہ متونی ۱۰۲۰ء/۱۶۶۱ء)

جب دل کے آستان پر عشقِ آن کر پکارا
 پردے سے یار بولا بیدل کہاں ہے ہم میں
 (بیدل ۱۷۲۱ء)

اے دلی رہنے کو دنیا ہے مقام
 کوچہ یار ہے یا کوثر تہائی ہے
 (دلی متونی ۱۷۳۳ء)

یہاں سے ہم مثالی و مصغیر میں سراج الدین خان آرزو مرزا جانن جاناں مظہر شاہ
 مبارک آباد مصطفیٰ خاں یک رنگ، میر سوز اور محمد شا کرناٹی، محمد حسین تقیم اور شاہ عبدالغفور
 حاتم تک آتے ہیں اور ہمیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ان میں سے بیشتر شعرا جس
 Microcosom کے احساسات و جذبات کی ترجمانی کرتے ملتے ہیں وہ زیادہ تر مصنف
 کی مختلف کیفیات کے بیان کی داد لینے دکھائی دیتے ہیں۔ یا پھر ایہام کوئی کے کرب ہیں۔ ان
 شعرا کے کلام میں نئے دور کے چیلنج سے تصادم نظر نہیں آتا۔ ممکن ہے کہ اس سلسلہ میں خاص
 الرحمن قادری، میرے خیال سے اختلاف کرتے ہوئے وہ کام کر دکھائیں جو اب تک ترقی پسند
 نقاد بھی نہ کر سکے اور تیرہویں سے انھارویں صدی تک کی اردو شاعری میں انھیں وہ سب کچھ مل
 جائے جس کی واضح مثالیں عالم کی شاعری میں چاہتا ملتی ہیں۔

شاید یہی وجہ ہے کہ عالم کے بارے میں بعض غیر ترقی پسندوں نے ترقی پسندانہ انداز:

میں لکھا ہے اور بعض ترقی پسندوں نے محض غالب کے دور کے واضح سیاسی واقعات اور حالات کی روشنی میں ایک ایسے دور میں غالب کا مطالعہ کیا ہے جس سے غالب ایک وجودی اور دروں میں شاعر نظر آتا ہے۔ مثنوی یا زودم کا خالق اور دشتیہ کا مصنف یا اپنے خطوط میں موجود غالب نظر نہیں آتا۔

میں غالب کو دروں میں نہیں سمجھتا ہوں۔ تصوف برائے شعر گفتن اور تصوف برائے اظہار کرب ذات، دنیا پر اور کار دنیا سے لطف اعموزہ ہونے والا ایک ہمہ جہت وجود سمجھتا ہوں جس کی خوبی ہی یہ ہے کہ وہ ہمہ صفات وجود ہے۔

مجھے حیرت ہے کہ ایک ایسے شاعر میں جس کا نظریہ الوہیت خدا کو اتنا قادر سمجھتا ہے کہ اس کا دائرہ عصیاں خدا کے دائرہ حضور و رکنز کے سامنے بچ ہے۔ وہ اس خیال کو درخور اعتناء بھی نہیں سمجھتا کہ آیا اس کی نجات آخری معرض شک میں ہے۔

غالب نے علم الکلام انسانی ترقی کی لازوال جدلیت اور ایک انسان دوست سماج کے وکیل ہیں۔ ان کا خدا افلاطون کے تصور خدا کے نزدیک تر ہے۔ یعنی مکمل خیر اور مکمل کس۔

ظاہر ہے کہ اس تصور الوہیت کا قائل شاعر اپنے سماج کے تنگ نظر عقائد نہایت اور تصور علم سے دل برداشتہ ہی ہو سکتا ہے اور غالب کے یہاں اس دل برداشتگی کے نتیجے میں پیدا ہونے والے کرب سے جمالیاتی بیکر تخلیق ہوتے ہیں اور وہ ایک سچے تخلیق کار کے جذبہ تخلیق کو خلاق اعظم کی ہمدوم تسبیح کا ذریعہ سمجھتے ہیں اور یہی ان کے نزدیک عبادت ہے۔

غالب کے برخلاف میرا شمار وہیں صدی تک کے شعرا سے خاصے مختلف ہوتے ہوئے بھی مگر سے زیادہ احساس کے شاعر ہیں۔ وہ اپنے ارد گرد کی تبدیلیوں کو بہت غور سے دیکھتے ہیں اور ان سے مرتب ہونے والے احساسات کو شاعری کا ذریعہ دینے میں اپنا جواب نہیں رکھتے۔ یہ اور بات ہے کہ اردو شاعری میر تقی میر کے دور تک جس تصور عشق کی قبیح روی ہے وہ تقریباً وہی ہے جو اس دور تک کی فارسی شاعری میں بھی مرد و رجا رہا ہے۔ میر اپنے تجربات اور احساسات کو من و عن بیان کرنے کو شاعری سمجھتے ہیں۔ ان کے یہاں مساوی اور پرکاری ہے۔ ان کے تصور

حسن میں عاشق کے لیے من مانی کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ان کے یہاں حسن کے سامنے عشق کی سپردگی اس شخص کے انداز میں ہے جو عشق بھاری کو عشق حقیقی سمجھ کر اپنی ساری زندگی کو بچہ محبوب میں نقش بردوار بنا دیتا ہے لیکن ایک حلقہ کے ساتھ کہ محبوب اپنے عاشق کے اٹکھار وارثی سے محبوب نہ ہو سکے۔

شرط حلقہ ہے ہر اک امر میں
عیب بھی کرنے کو نثر چاہئے
اس پردے میں ظلم دل کہتا ہے میر اپنا
کیا شعر و شاعری ہے یارو شعار اپنا
مجھ کو شاعر نہ کہو میر کہ صاحب میں نے
درد و غم اسے کچھ جمع تو دیوان کیا
ہمیں جس جائے کل فحش آگیا تھا
وہیں شاید کہ اس کا آستان ہے

میر اسے بڑے عاشق ہیں کہ وہ درج ذیل شعر میں اشارتاً Dionysius کی جنمیل سے اپنے عشق کو پچھنی ساتویں صدی (ق۔ م) کے یونان کی Orphics متکھات کی طرح بیان کرتے ہیں:

اب کے بہار سے مجھے آتی ہے بوئے خوں
آیا ہے لالہ بھیں بدل کر شہید کا
اور پھر وہ فارسی شاعری کی روایت کے عشق کی طرف آتے ہیں:
اب کے جنوں میں حاصل شاید نہ کچھ رہے
دامن کے چاک اور گریباں کے چاک میں
جل جل کے سب غارتہ دل خاک ہو گئی
کیسے نگر کو آؤ محبت نے آگ دی

رات مجلس میں تری ہم بھی کھڑے تھے تجھ
 جیسے تصویر کا دے کوئی دیوار کے ساتھ
 شہاں کہ کھل جواہر تھی خاک پا جن کی
 انہی کی آنکھوں میں پھرتی سلائیاں دیکھیں
 دلی میں آج بیک بھی ملتی نہیں انہیں
 خاکل تک دماغ جنہیں تاج و تخت کا

چور اپنے سبکے مرہٹے شاہ و گدا سب خواہاں ہیں
 جہنم سے ہیں جو کچھ نہیں رکھتے فقر بھی اک دولت ہے یہاں

اردو شاعری میں عشق کا تصور غالب تک آئے آئے خاصہ سر پیرا ہو جاتا ہے یعنی یہ
 روحان ان کے تصور برائے شعر گفتن سے بھی میل نہیں کھاتا اور واقعاً غالب ہر چند وحدت
 الوجودی مسلک سے یک گوند مناسبت رکھتے ہوئے معلوم تو ہوتے ہیں لیکن ان کا تصور حسن و
 عشق وہ نہیں رہ پایا جو ہر ترقی پزیر کے زمانہ تک کے صوفیاء کے یہاں تھا۔

غالب کے سن شعور تک پہنچتے پہنچتے میر کی شاعری کا ایک دور کا اہتمام پذیر ہوتا ہے۔
 عشق کی حسن (محبوب) کے سامنے مکمل سپردگی۔ غالب کی شاعری اس رویہ کی ضد ہے اور
 ہمیں سے پہلے اردو غزل میں اور پھر اردو شاعری میں یہ حقیقت مجموعی ایک خاموش انقلاب
 شروع ہو جاتا ہے۔ اگر درج ذیل اشعار کو غالب کے نظریہ عشق کی "تشریح" سمجھ لیا جائے تو
 بات واضح ہو جائے گی۔

وہ حلقہ ہائے ذلف کہیں میں ہیں اسے خدا

رکھ لہجو میرے دھوی دارنگی کی شرم

ہم نکاریں اور کھلے ہوں کون چائے

یار کا دروازہ پائیں مگر کھلا

مانگے ہے بھر کسی کو لب ہام پر ہوس
 زلب سیاہ رُخ پہ پریشاں کئے ہوئے
 ہر وضع احتیاط سے رکئے لگا ہے دم
 برسوں ہوئے ہیں چاک گریباں کئے ہوئے

یعنی محسوسات کے برساں نیاز مندی کے بجائے ناز برداری کی خواہش ہے اور یہی وہ جذبہ ہے جس پر احساس کے بجائے فکر، میر تقی میر کے علی الرغم اس درجہ حاوی ہے کہ غالب کہتے ہیں۔

دوئی نمائندہ دمن شکوہ خیم است خلقت
 میان خویش و تو من امتیاز می خواہم

بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں غالب اس شعر میں شکوہ کرتے ہیں کہ ان کے یہاں دوئی کی تائیدی سے خودی کا جذبہ تائید ہو چکا ہے۔ ”کیا ہی اچھا ہوتا کہ میرے اور میرے درمیان امتیاز کا پردہ حائل رہتا۔ اس شعر میں غالب نے جو خیال پیش کیا ہے اسے بعد میں اقبال نے اپنی فکر کی بنیاد قرار دیا۔“

ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے اقبال کے فلسفہ خودی کی بنیاد کے بارے میں ایک اہم نکتہ بہت سرسری طور پر پیش کر دیا ہے حالانکہ یہی وہ خیال ہے جو غالب کو میر کے تصور عشق اور زندگی سے جدا کرتا ہے اور وہ ”رد و غزل کو انھار دس صدی سے آج کے دور میں لے آتے ہیں۔ غالب نے یہ بھی کہا ہے:

۔ عشرت قلمرو ہے دریا میں فنا ہو جانا

یعنی وہ اقبال کے فلسفہ خودی کی ضد معلوم ہوتے ہیں شاید اسی لیے میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں سے اختلاف کرتے ہوئے غالب کے یہاں جدیدیت کی لہر کا سراغ اس کے فلسفہ تصوف کے بجائے تصور عشق اور تھلید محسوس کی برداشت سے بناوٹ ہی میں مضمحل سمجھتا ہوں۔

ہامن میاویز اسے پند فرزد آذر را نگر
 ہر کس کہ شد صاحب نظر دین بزرگاں خوش نہ کرد

غالب اپنے دور میں انگلستان میں Progress اور سماجی جدلیات Social Dialectics کے تصورات پر ہونے والی بحث میں ان ہر دو مباحث میں جدید فکر کے حامی دکھانے کا کل نظر آتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ہر عہد یا زمانہ حال مستقبل کے نئے امکانات کو نگے لگاتا ہوا چلتا ہے اور ماضی کے غیر مثبت رویوں سے مگھو خلاصی پا تا رہتا ہے۔ یہی جدیت ہے جسے جدت پسندی کا نگرہ اثر قرار دیا جاسکتا ہے۔

غالب کے یہاں ”جدید“ کے وہ معنی نہیں جو فرانسیسی زوال پسندوں نے لئے تھے۔ یعنی انسانی زندگی کی نا خوشگوار حقیقتوں سے راہ فرار اختیار کر کے درون ذات پناہ لی جائے اور اپنے انتہائی حال کے نتیجہ میں قائل قبول سکون اور نیم شعوری احساسات ہی کو فنکار کا اصل منصب قرار دیا جائے۔ غالب نے مستقبل کے بارے میں سوچا بھی ہے اور وہ اسے Design کرنے کی اہمیت کے قائل بھی ہیں جیسی تو اپنا تعارف یوں کر داتے ہیں:

میں عناد لپ گلشن تا آخر یہ ہوں

دراصل غالب کی جدیت ملارے (Mallarme) اور باولیر (Baudelaire) کی بھول اور فراریت پسند ”جدیدیت“ نہیں ہے جسے زیادہ صحیح طور پر فراریت ”Escapism“ ہی قرار دیا جاسکتا ہے۔ معروف معنوں میں جدیت پسند ادباء کا کمال ہی یہ ہے کہ انہوں نے حقیقتوں سے فرار کی کیفیت کو ”جدیدیت“ کے نام سے موسوم کر دیا ہے۔ غالب ہمارے خطہ میں ان معنوں میں جدید ہیں جن معنوں میں انگلستان میں اسپنسر (Spencer) مل (Mill) اور سائنسی و صنعتی انقلاب کے حامی جدید تھے۔ اور یہی وہ وصف ہے جو غالب کو اکیسویں صدی کے پہلے عشرہ میں بھی آنے والے زمانہ کا پیش رو بنا دیتا ہے۔ اگر دیکھا جائے تو اٹھارویں صدی کے آخری عشرہ میں پیدا ہونے والے غالب کے لیے یہ ایک ایسا اعزاز ہے جو دنیائے ادب کے صرف ان چند ٹیڑے روزگار شخصیات کے لیے مختص ہے جو اپنی اپنی زبانوں کے ساتھ ہمیشہ زندہ رہیں گے اور پوری انسانیت کا جذبہ جی رہ کر بکھرائیں گے۔

غالب کا شعری مزاج

غالب کی زندگی اور فکر سے حلق بہت کچھ نکلا گیا ہے۔ کسی شاعری زندگی کے بارے میں ایک سے زائد Interpretations سامنے آ سکتے ہیں اور بعدِ فکر کے بارے میں بھی لیکن شعری مزاج ابھی تک اس قدر کم و بیش موضوع ہے کہ یہ کثرت تعبیر کا شکار نہ ہو سکا۔

مزاج شاعر کے کمرہ کا وہ فلٹر ہے جس کی مدد سے 'منظر' کے رنگ میں بہت سی قائم بالذات صفات ایک ایسی حالت میں نظر آتی ہیں جو مزاج کے فلٹر (Filter) کے ہٹ جانے سے کچھ سے کچھ ہو سکتا ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ غالب کا زمانہ ان کے تمام ہم عصروں کو نصیب ہوا۔ ممکن ہے کہ غالب اپنے زمانہ کے بارے میں جس چٹنی نگاہ سے گزرے ہوں وہ بھی متعدد شاعروں کے یہاں یکساں ہو لیکن اس کے باوجود ہر شاعر کا رنگ دوسرے سے جدا ہے اصل میں 'رنگ' ہی، فلٹر (Filter) ہے جس کی وجہ سے شعری مزاج کا فرق پیدا ہوتا ہے۔

مرزا غالب اردو شاعری میں بلند پایہ Genius اور اعلیٰ درجہ کی مہین عرفیت کے مالک تھے۔ یوں لگتا ہے کہ وہ اپنی حاضر جوابی اور بات سے بات پیدا کرنے کی خدا داد صلاحیت سے فلک سے فلک موضوع کو بھی یک لخت چکا دینے پر قادر تھے۔ یہ خصوصیت انہی حضرات کو ودیعت ہوتی ہے جن کی چٹنی خلقی کے بارے میں دو آراء نہیں ہوتیں۔ غالب کی زندگی سے متعدد ایسے واقعات (Anecdotes) بیان کیے جاسکتے ہیں جن میں مزاج یا انتخاب سوالات کے بجائے جوابات سے پیدا ہوتا ہے۔ جس شخص کا ذہن اس درجہ دور رس اور بخورس ہو کہ علماء جس معاملہ کی تہ تک رسائی میں گھنٹوں بلکہ دنوں لگائیں۔ غالب اس مسئلہ کی ایک لمحہ میں بال کی کمال

تک نکال لیا کرتے ہیں۔ اس لیے اُن کے مہتری ہونے کی دلیل یہ بھی ہے کہ وہ اپنے دور کے علماء میں شمار نہ ہونے کے باوصف بھی علمائے وقت کے اس درجہ مقرب تھے کہ وہ محض اپنی اسی مہتریت اور نوجو رسی کی بدولت علمائے وقت کے لیے حل مشکلات کا کام کرتے تھے۔ مثلاً نواب مصطفیٰ خان ایک بار شاہ دلی اللہ کے قاری رسالہ 'حقائق و معارف' کے ایک دقیق مسئلہ کی فہم کے معاملہ میں اُلجھے ہوئے تھے کہ معاً غالب آدھرا آنکھ لکھے اور وہ اس مسئلہ کی تہ تک اس قدر شبانی سے پہنچ گئے جیسے کہ یہ کوئی مسئلہ ہی نہ ہو۔

مرزا غالب جبر و اختیار کے غلط فہم میں اختیار کے قائل تھے۔ یہ بخیر لی نظر تھا۔ اس کے علاوہ وہ ذات و صفات کے بارے میں بھی وحدت الوجودی مسلک پر کاربند تھے یعنی یہ کہ ذات کا عین صفات ہیں اور ان میں دوئی کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ بھی متعدد دیگر مسائل میں وہ مسلمانوں کے سوا و اعظم سے مختلف انداز میں سوچتے تھے۔ غالب کو یہ اختصاص حاصل ہے کہ وہ اردو شاعری کی اُس روایت سے جو عشق ہی کو غلطیاد و مبالغہ تصور کرتی تھی گریز پا ہوئے اور انہوں نے وحدت الوجودی ہوتے ہوئے بھی عقل کو معیار اذیل بنایا۔

غالب نے علم کی نہایت وجدان کو علامہ اقبال کی طرح 'عقل کا آخری درجہ خیر لانے کے بجائے عقل محض ہی کے حق میں پانسہ اٹھینا' انہوں نے مشاہدہ و تجربیت پسندی پر بھی یکساں ذہن دیا۔ رنج و غم اور شکست خواب و نا کامیوں کے باوجود اُن کے مزاج میں سرایت کی ہوئی خون و لال کی ڈہری کیفیات سے اس درجہ دور بلکہ بے اثر **Unaffected** محسوس ہوتی ہیں کہ یوں لگتا ہے کہ وہ ناخوشگوار واقعات کو اپنے **Unconscious** کے اندر غرق کرنے میں طاق تھے اور انہوں نے اپنی شخصیت پر ایک مکمل الموجب خوش معاشی کا کامل ردِ شک طبع چڑھا لیا تھا کہ ان کے اکثر اشعار سے اگر خوش چیز چنی نکال دی جائے تو اصل حقیقت 'تکلیف کی حد تک' تلخ محسوس ہو سکتی ہے۔

برچہ کہ مرزا غالب نے اپنے بارے میں لکھا ہے۔

رموزِ دہی نہ شکامِ درست و معذورم

نہاد من مجھی و طریق من عربی است

مرزا غالب کا جھکاؤ اٹھائشہری مسلک کی طرف تھا اور بقول محمد حسین آزاد:

”مرزا کے تمام خاندان کا اور بزرگوں کا مذہب سنت والجماعت تھا مگر اہل راز اور
تہنیتات سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان کا مذہب شیعہ تھا اور لطف یہ تھا کہ ظہور اُس کا
جوشِ محبت میں تھا نہ کفر اور نگرار میں۔۔۔“

خواجہ غالب بقول خود روضہ دہلی نہ سمجھتے ہوں لیکن وہ خوش معاشی اور جوشِ معاشرتی کے
ساتھ ملزم معاملات میں رجز و کتابیا اور اُس کے بیان میں ہڈت و محاکات پر اس وجہ کا دور تھے کہ وہ
اپنی اس ادایہ خود ہی فریفتہ تھے۔

ہیں اور بھی دنیا میں سخن در بہت اچھے

کہتے ہیں کہ غالب کا ہے اندازِ حیاں اور

ادائے خاص سے غالب ہوا ہے نکتہ سرا

صلائے عام ہے یارانِ نکتہ داں کے لیے

اگر دیکھا جائے ادائے خاص کی مثالوں سے غالب کا استدلال و بیان بھرا ہوا ہے اور اگر
کلیات غالب (اردو) پر نظر دوڑائیں تو پھر پیدل کے تتبع میں اُن کے ادائیگی کلام کا طرہ اختیار
مشکل پسندی ہی نظر آتا ہے۔

غالب کا سب سے امتیازی وصف یہ ہے کہ وہ صاحبِ نظام نہ کسی لیکن فلسفی شاعر ہیں اور
اگر نظام کی کڑی شرط بھی مانہ کر دی جائے تو وہ اردو میں عقل پسند وحدت الوجودی فکر کے سب
سے نمایاں شاعر ہیں۔

نہ تھا کچھ تو خدا تھا کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا

ڈوبیا مجھ کو ہونے نے نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

اُسے کون دیکھ سکا کہ پکانہ ہے وہ کیسا

جو دوتی کی بو بھی ہوتی تو کہیں دوچار ہوتا

اور اگر استدلالی اعجازِ بیان کی عمل داری دیکھنا ہو تو پھر درج ذیل اشعار ملاحظہ کیجئے۔

نہیں کہ مجھ کو قیامت کا اعتقاد نہیں
 شب فراق سے روزِ زیادہ نہیں
 دوست دار دشمن ہے اتحادِ دل معلوم
 آہ بے اثر دیکھنی نالہ نارسا پایا
 احباب چارہ سازیِ وحشت نہ کر سکے
 زنداں میں بھی خیالِ بیاباں تو رہا
 عاشقی صبرِ طلب اور تمنا ہے تاب
 دل کا کیا حال کروں خونِ جگر ہونے تک
 ناکردہ گناہوں کی بھی حسرت کی طے دلو
 یارب اگر ان کردہ گناہوں کی سزا ہے
 مری قیصر میں مضر ہے اک صدمتِ ثرابی کی
 بیوٹی برقِ برسن کا ہے خونِ گرم دھواں کا
 کیوں گردشِ دام سے گھبرانہ جائے دل
 انسان ہوں بیالہ و سافر نہیں ہوں میں
 رگِ سنگ سے پھٹتا وہ لبہ کہ پھر نہ تھکتا
 جسے غم سمجھ رہے ہو یہ اگر شرار ہوتا

مندرجہ بالا اشعار غالب کی شاعری میں عورت جوئی کے صرف چند زخموں کو ظاہر کرتے

ہیں لیکن اگر درج ذیل شعر پر غور کیا جائے تو غالب جنمی کا ایک نیا باب کھل جاتا ہے۔

غالب کا یہ شعر شعروں کا شعر ہے۔

کیا زہد کو مانوں کہ نہ ہو گرچہ ریائی

پاداشِ عمل کی طمعِ خام بہت ہے

اخلاقیات کا سب سے بڑا سوال یہ ہے کہ کیا اچھا عمل اس لیے کیا جائے کہ اس کی وجہ سے

جنت کا حصول ممکن ہو جاتا ہے۔ اس مسئلہ پر دنیا بھر کے فلسفیوں اور صوفیوں نے جی بھر کر بحث کی ہے۔ غالب صرف درج بالا شعر کی وجہ سے صحیح معنوں میں Humanism کے اس قدر بڑے درجہ پر فائز ہو جاتے ہیں کہ وہ اپنے مذہب کے بارے میں معروف ”موقف“ سے بھی ماورا ہو جاتے ہیں۔ وہ غالباً مذہب کے نظام جزا و سزا سے ماورا ہو جانے کے خواہش مند نظر آتے ہیں۔ وہ بعد از مرگ پاداش و سزا کے نتیجہ میں فردوسِ مہمانی ہونے کے خیال ہی کا تسخیراوار ہے ہیں۔ وہ گوتم بظاہر کے مذہب کے نظامِ اخلاق سے قریب نظر آتے ہیں یا پھر بعض مسلم صوفیاء کے اس خیال کے موید و کیل بن جاتے ہیں کہ صحیح نیکی یہ ہے کہ اسے نیکی کے نتیجہ سے بے پروا ہو کر اختیار کیا جائے۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ غالب اردو زبان کے وہ پہلے شاعر ہیں جو یورپ میں Humanism جیسی کسی تحریک سے غیر شعوری طور پر وابستہ ہوتے ہوئے انسان سے محبت ہی کو اللہ کی خوشنودی کے لیے کافی سمجھتے تھے۔

عشق و حروریِ عشرت کہ نمر و ! کیا خوب
ہم کو تسلیم نہ کرنا ہی فرہاد نہیں
یعنی غالب کا حراج ہی یہ کہ:

دونوں جہان دے کے وہ مجھے یہ خوش رہا
یاں آپ ہی یہ شرم کہ تکرار کیا کریں

منا ہے فرت فریبِ ہستی کا غم کہیں
عر عزت صرف عبادت ہی کیوں نہ ہو

دارنگی بہانہ بیجا کی نہیں
اپنے سے کہ نہ غیر سے دشت ہی کیوں نہ ہو

ہیں اہلِ خود کس بوشِ خاص پہ نازاں
پہنکی رسم و رو عام بہت ہے

اب آپ لوہے کے اشعار میں سے ہر شعر پر غور کیجئے آپ دیکھیں گے کہ غالب کا مزاج شعری استحباب لہجہ سے عبارت ہے۔

نہ تھا کچھ تو خدا تھا کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا
ڈوبیا مجھ کو ہونے نے نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

سے لگتا آفری شعر

ہیں اہل خود کس روض خاص پہ نازاں
پانچگی رسم و رسم عام بہت ہے
عالم اپنے ہر تصور کو جس طرح رقم کر رہے ہیں وہ ”پانچگی رسم و رسم عام“ سے مختلف ہے۔ یوں لگتا ہے کہ جیسے وہ شعر کہتے وقت قاری شاعری اور پھر اپنے دور تک کی اردو شاعری کے تمام شعراء کو پیش نظر رکھتے ہوئے ”رسم عام“ سے ہٹ کر شعر کہنا چاہتے ہیں تاکہ وہ اپنی ”ادائے خاص“ پر غر کر سکیں۔ مثلاً جب عالم کہتے ہیں۔۔

نا کردہ گناہوں کی بھی حسرت کی طے داو
یارب اگر ان کردہ گناہوں کی سزا ہے

تو وہ خدا کے ساتھ ”مخاطب“ میں نثرات گفتار کا مظاہرہ کرتے ہوئے اردو شاعری کی حد تک میر تقی میر کا تتبع کرتے ہیں۔

نہ جانے کون ہوتے ہیں جنہیں ہے بندگی خواہش
ہمیں تو شرم دامن گیر ہوتی ہے خدا ہوتے
اور ”شکوہ“ میں ملاسا قبائل کے ملزوم مخاطب کے غم زدہ بن جاتے ہیں۔

الغرض عالم کو اپنی ”ادائے خاص“ پر جس قدر بھی ناز تھا وہ عالم ان کے شعری مزاج کا زائید تھا۔ ان کا شعری مزاج اچھوتی تراکیب Images کو صحیح Syntax میں Reflect کرنے کے بجائے کسری یا شکستہ انداز میں Refract کرنے میں طاق تھا۔ یعنی ایک ایسی تشال سازی کا شوگر جو روش عام سے ہٹی ہوئی ہو۔ بلکہ اسی طرح جس طرح انگریزی

شاعری جون ڈن Donne نے اس صفت میں درجہ کمال حاصل کیا تھا اور جس طرح Donne کے اس کمال کی جانب توجہ دلانے کے لیے T.S. Eliot جیسے نگار کی ضرورت پیش آئی۔

غالب کی اس منفرد مثال سازی پر سب سے پہلے مولانا ابوالکلام آزاد اور بعد میں سر اس مسعود ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری کی نظر پڑی لیکن ان سب حضرات نے غالب کی منفرد مثال سازی پر بحث کرنے کے بجائے۔ غالب کی شاعری کو ”مہجرۃ“ کے مثل قرار دینے پر اکتفا کیا۔ جس سے تعریف و توصیف کا حق تو ضرور ادا ہو گیا لیکن تعریف و توصیف کسی نکتہ پر مرکوز نہ ہو سکی کہ کھنڈ کے بعض غزل گو شعراء نے۔ صنفی کھنڈ کی سربراہی میں دہلی اسکول کی شاعری کی طرف جس انداز میں توجہ کی تھی۔ اسی سے غالب فنی میں بلا خرافات ہوا۔ ورنہ ایک زمانہ تھا کہ پروفیسر رشید احمد صدیقی تک بڑی ایمانداری کے ساتھ غنائی کو غالب پر ترجیح دیا کرتے تھے لیکن دیکھئے کہ رشید احمد صدیقی بلا خرافات کے اس درجہ رطب اللسان ہوئے کہ وہ غنائی کی سادگی کو بھول گئے اور انہیں حلیم کرنا چاہا کہ غالب کے حراج میں سہل منتفع کے لیے بہت زیادہ شغف نہیں ہے۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری پر ان کی فزوں تر غالب پرستی کی وجہ سے کم نظری کا الزام لگایا تھا۔ کاش ہمیں معلوم ہو سکتا کہ پروفیسر رشید احمد صدیقی کے یہاں غالب کے باب میں قلب مابیت کے بعد ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری کے بارے میں بھی رائے تبدیل ہوئی تھی یا نہیں۔

۲۱ ستمبر ۱۹۳۰ء کے بعد تفہیم غالب کی سب سے بڑی فتح یہ ہوئی کہ غالب پرستی کی حد تک پروفیسر رشید احمد صدیقی ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری کی صف میں شامل ہو گئے اور دوسری فتح یہ ہوئی کہ جب تاریخی اٹلی درگاہوں میں فی ایس ایلیٹ کا چرچا ہوا اور انگریز شاعر جون ڈن (Donne) کی Refracted Images خواہ صورت و شیرازوں کے استخوانی مرمریں جسموں کے شہوت انگیز جسموں کے بجائے استخوانی ڈھانچے بن گئیں تو پھر لامحالہ طور پر غالب کو بھی قائد و پہنچا۔

جسے نصیب ہو روزِ سیاہ میرا سا
وہ شخص دن نہ کہے رات کو تو کیونکر ہو

مجھے دلو سخن میں خوفِ مگر اسی نہیں غالب
صنائے خضر صرائے سخن ہے خار۔ بیدل کا

قلمرو اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا لیکن
ہم کو تقلیدِ ننگِ غرلی منصور نہیں

چھوڑا۔ نقشِ کی طرح دسپِ قضا نے
خورشیدِ ہنوز اُس کے برابر نہ ہوا تھا

دریائے معاصی ننگِ آبی سے ہوا ننگ
میرا سر دامن بھی ابھی تر نہ ہوا تھا

پوچھ مت وجہ یہ مسکھی اربابِ جنم
سایہِ تاک میں ہوتی ہے ہوا سوچِ شراب

مندرجہ بالا اشعار میں جس خوبصورتی کے ساتھ Parts of Speech کی

Functions کو تبدیل کیا جا رہا ہے اُس سے Images تجربہ سے تجربہ اور تجربہ سے
تجربہ میں تبدل ہو رہی ہیں اور یہی Refracted Images کا وہ خالص ہے جسے مرزا
غالب نے بیدل سے زیادہ اپنے شعری مزاج کے توسط سے ہامِ مزاج پر پہنچایا۔ غالب کے بعض
تجربے نے اس روش پر گامزن ہونا چاہا لیکن غالب اپنے فطری مزاج کے ذریعہ کامیابی کے ساتھ
جس خوبی تک پہنچا اُسے شعوری کوششوں کے ذریعے حاصل نہیں کیا جاسکتا تھا۔

مجھے حیرت ہے کہ ہمارے شعروں نے شاعروں کی Classification کے لیے
”رنگ“ کی بات ہی پر اکتفا کیا۔ میر کے رنگ میں کہنے والے شاعروں کے نام گنوا دیئے غالب
مومن اور ذوق کے رنگ متعین کر لیے اور پھر اُن کے مقلدین کے بارے میں بات کر لی لیکن
یہاں بھی ایک استاد کے شاگردوں میں استاد کا رنگ دیکھا جانے لگا۔ مثلاً اگر داغ کے شاگردوں
کا ذکر چڑ گیا تو پھر بے خود دہلوی کے رنگ میں داغ کا رنگ دیکھنے کی کوشش ہوئی اور یہ عجب کی

بات بھی نہیں تھی کہ استاد شاکر دوں کے کلام کی اصلاح کرتے وقت انہیں اپنے رنگ ہی سے متصف کرنے پر زور دیتے تھے۔ لیکن ”شعری مزاج“ اور ”رنگ“ میں بہت فرق ہے۔ ”مزاج“ سے اہل ادبیات کی طرف جاتا ہے اور ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ شاعر کا مزاج کس درجہ کا منفرد ہے کہ مسئلہ انسان اور کائنات پر غور و فکر کا ہو یا ذہن و جسم کی وحدت یا یکسانی کا یا پھر عین و خلق کی واردات پر مخلوق کا شعاع اپنے احساسات اور تصورات کو اپنے منفرد انداز میں بیان کرتا ہے۔ آیا وہ بالعموم اٹھایا لہجہ اختیار کرتا ہے یا سوال انگیز یا احتجاجیہ۔ آیا وہ اپنے تصورات کے لیے تشبیہات زیادہ استعمال کرتا ہے یا استعارے یا علامتیں اور اگر یہ علامتیں ہیں تو وہ علامتیں ذاتی ہوتی ہیں یا سماجی طور پر معروف Myths سے اخذ کردہ۔ بات یہیں نہیں رک جاتی بلکہ راز آگے نکھ جاتی ہے۔ آیا وہ علامت یا تاریخ سے اپنی تمثالوں کا تاننا باننا کرتا ہے اور جب یہ تمام اور ممکنہ طور پر دیگر تشبیہات تو اتر کے ساتھ ایک معروف Pattern کی شکل اختیار کرنے لگیں تو پھر شعری مزاج کے خصل کے سلسلے میں آخری مرحلہ یہ رہ جاتا ہے کہ شاعر اپنے خیال کو اپنے مزاج کے ساتھ کس درجہ Compatible بنا رہا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ غالب اور شاد کا مزاج یکساں معلوم ہو رہا ہو لیکن ان ہر دو شاعروں کے خیال (Imagination) میں فرق ہو اور تمثال سازی کے لیے درکار ثقافتی اور تاریخی Milieu ایک نہ ہو تو پھر دنیا غالب اور شاد کو عظیم آبادی میں لاکھ مماثلت تلاش کرنے، ثقافتی اور تاریخی عناصر کے فرق سے غالب غالب ہی رہیں گے اور شاد شاد۔

میرے خیال میں غالب واقعتاً ہندوستانی کلچر اور ہندوستانی جمالیات کے شاعر نہیں ہیں اور وہ شمالی ہندوستان کو ایک اجنبی یا بیرونی تفسیر کے طور پر دیکھتے ہیں۔ لیکن وجہ ہے کہ ان کی شاعری کی پوری عبارت اردو شاعری کی روایت کی پاسداری سے زیادہ ایک نئی شعری روایت کی تعمیر و تکمیل سے عبارت ہے۔ غالب کی شاعری اپنے خیال کی طرف سے قاصر ہندوستانیت کے باوجود بیشتر ہندوستانوں کے لئے اجنبی لہجہ اور مزاج کی شاعری تھی۔ جس کی پذیرائی میں زیادہ تر بھی اسی باعث لگی اور تاخیر کے ساتھ پذیرائی کی ایک وجہ مغرب چلتا اردو داں ہندوستانوں مثلاً سر اس مسعود ااکڑ بجنوری کے یہاں مغربی شاعری کی معروف تمثال سازی کے لیے وہ اکتسابی رغبت بھی تھی جو جرمن اور انگریز رومانی شاعروں کے کلام میں دلچسپی کے باعث پیدا ہوئی تھی۔

عالم کی جمالیات

عالم اسلامی برصغیر کے اس بڑے آشوب عہد میں تھے جب ٹیکر اف انڈیلڈ ہندوئی اور
دھانی جہازوں نے طاقت کا پانسہ بکسر مغرب کے حق میں پلٹ دیا تھا۔ مقلوں کی حکومت تو
۱۸۰۳ء میں اسی وقت دم توڑ چکی تھی جب جنرل لیک کی فوجیں دہلی میں داخل ہوئیں۔ اس
وقت لال قلعے کے کمین ماحولال سندھیا کے زیرِ نگیں تھے۔ دیسے بھی آئندہ چند برسوں میں
مغل بادشاہ کو صرف دو لاکھ سالانہ کاؤٹیفہ خوار بن کر رہنا تھا۔

عالم صرف ایک عہد کے خاتم ہی نہیں بلکہ وہ ایک بالکل نئے عہد کے ایسے قیام بن کر
آئے جو اپنی تہذیبی کمپوزی پر کڑھنا بھی جانتا ہو اور مغرب کے سلسلے میں تانگی
(Pragmatic) رویہ رکھنے کا جبر بھی سہتا ہو وہ شخص جسے ہم صحیح معنوں میں نجی و عربی
تہذیب کا نمائندہ کہیں اور جو ایرانیوں کی طرح پورے ہندوستان میں صرف امیر خسرو ہی کو
واحد فارسی شاعر مانے اور خود کو فارسی لب و لہجہ میں اس طرح ڈوبا ہوا محسوس کرے جیسے لوہے
میں جو ہر فارسی سے اردو کی طرف ہوں ہی متوجہ نہ ہو سکتا تھا۔

عالم تو عالمِ آخری آدمی ہوتے جو اپنے اردو اشعار سے داد ملتی چاہے وہ تو اردو شعر
بھی اس لیے کہہ لیتے تھے کہ اردو بہر حال مغلیہ زوال کے ساتھ ساتھ دربار میں درآئی تھی اور
جب سے شاہ عالم نے اردو شاعری شروع کر دی تھی مملات شاعری میں بھی اردو ہی مستعمل تھی۔
لیکن عالم کا خاندان ہندوستان میں شاہ عالم ہی کے زمانے میں آیا اور بڑی حد تک فوجی تھا۔
اسی لیے مقلوں کے یہاں صدیوں کے بعد جو تہذیبی غلط مصلح رونما ہوا تھا وہ عالم کے لیے

ابھی اس قدر طے شدہ مسئلہ نہیں تھا۔ اس لیے انہیں اس پر بھی غور ہے کہ ان کا استاد علامہ عبدالصمد برحق تھا۔ جو پہلے ذرشت کا رہا تھا۔ غالب نے انہیں سے منطق و فلسفہ پڑھا تھا۔ اپنے استاد کے بارے میں غالب ایک خط میں لکھتے ہیں کہ یہ ”سامانِ ہجیم کی نسل میں سے تھے سمیرا منطق و فلسفے میں مولوی فضل حق مرحوم کی نظیر اور مومن سوحہد صوفی سانی تھے۔“ انہیں غالب نے جاما سپ عہد اور بزرگ محرم دوراں کہا ہے۔ ایک ایسے سماج میں جس کا گجی و عربی اداچہ میر تقی میر کے زمانے ہی میں حائل ہو چکا ہو اور افکار ویں صدی کے آخر تک جنوب سے بڑھتے ہوئے انگریز، بنگال، بہار، اڑیسہ اور مشرقی یوپی تک چھاپکے ہوں روپیوں کی طاقت کو ختم کر دیا گیا ہو اور انیسویں صدی کے پہلے نصف حصہ میں سندھ، بلوچستان، پنجاب اور سرحد کا الحاق مکمل ہو چکا ہو اب امید کی کرن کہاں سے پھولے، غور سے ایک سال قبل اودھ کی اس حکومت کا خاتمہ ہو چکا تھا جس کے سربراہ ۱۸۵۷ء میں بادشاہ کے خطاب سے سرفراز کیا گیا تھا۔

غالب کے سامنے ایک طویل ڈرامے کا آخری سینہ کھلنا چاہتا تھا اور مردِ بیمار کی آخری نکل سائی دینے والی حسی۔ لیکن غالب عنوانِ شباب ہی سے واقف تھے کہ ۱۸۱۸ء میں سرہنوں کے استیصال کے بعد اب صرف انگریز ہی سب سے بڑی طاقت ہیں اور جب وہ اپنے خطوط اور دیگر نگارشات میں انگریزوں کا ذکر کرتے ہیں تو یہ حقیقت ڈھکی چھپی نہیں رہتی۔

شاید دسے زمیاں رفتہ و شادم پہ سخن

کشتہ امید و دریاں باغ کہ وہاں شدہ است

بلکہ بعض اوقات تو یہ شہر ہونے لگا ہے کہ مغربی تہذیب کی بالادستی ان کے ذہن پر مرتسم ہونے لگی اور ۱۸۵۳ء میں لارڈ میکالے کی سفارشات کے نتیجے میں قاری کا اردو کے حق میں معزول کیا جاتا تو بہت ہی واضح اشارہ تھا غالب کو مندرجہ ذیل اشعار:

نہست قصاں یک دو جز است از سوار ست

کاں دژم بر گے دظلمستان فرہنگ من است

قاری میں تاجہ بنی نقشبانی رنگ رنگ

مکور از مجموعہ اردو کہ ہر یک من است

کی روشنی میں اپنے فارسی مجموعے کو الہامی مجید جاننا کچھ مشکل آتا ہے۔

غالب اگر اس فنِ سخن میں بودے

آں میں را ایزدی کتاب میں بودے

لیکن کبھی دن بعد وہ مندرجہ ذیل شعر کہنے پر مجبور ہو گئے۔

جو یہ کہے کہ ریختہ کیونکہ ہو رجبِ جاری

گفتہ غالب ایک بار چڑھ کے اسے سنا کہ یوں

غالب کی اس سادگی (Pragmatic) فکر نے انہیں ایک جمالیاتی نقطہ نظر بھی دیا۔

جمالیاتی نقطہ نظر درحقیقت ادیب کا وہ واضح یا غیر واضح سیاسی و فکری اچھان ہوتا ہے جو فن میں

ورآتا ہے۔ جمالیات یا ذوقیات سے مراد ذوق کی نشوونما نہیں جس طرح ترقی پسندوں کی

جمالیات ادیب برائے زندگی کی کوکھ سے پھوٹی ہے اور رجعت پسندوں کی ادیب برائے ادب

کے نظریے سے یا ان دو متضاد نظریوں کے درمیان نیم مذہبی و نیم روشن خیال Formed

Content کے نظریے سے۔ ہم جدید زبان میں کیوں سمجھو کریں بلکہ سیدھے سادھے

طریقے سے یہ کہیں کہ ہر فن پارہ اپنے خالق کی فکر کا گھس ہوتا ہے۔

خوش باد غالب بہار آمدن

نوا سچ قانون راز آمدن

اور اگر فن اور ذہن دو مختلف چیزیں ہو سکتی ہوں تو یہ الگ بات ہے لیکن غالب کی فکر

تصوف اور معروضی سادگی کے درمیان آویزش کا ایک گراف ہے ایسا اس لیے ہے کہ مسلم

ہندوستان کی فکر پر تو مصوف کا خلاف چڑھ چکا تھا اور اس دنیا کو وہم خیال القباس اور باطل

سمجھنے کی فکری فعالیت نے جینے کا حوصلہ چھین لیا تھا۔ اس دنیا کو مسافر خانہ سمجھتے سمجھتے جو فکر

پر دان چڑھی ہو وہ جیتی جاگتی حیثیتوں کا کس طرح مقابلہ کرتی یا تو وہ بہادر شاہ ظفر کی طرح۔

دنیا دارد دنیا چھوڑو دنیا میں بدنامی ہے

اس دنیا کے ترک کیسے ہوتی نیک انہمازی ہے

کی فکر میں رکتے ہوئے مٹایا پھر حسرتِ قہیر کا سہارا لیتا اور یہ ایک سچے صوفی کا نشہ برن کرنے

کے لیے کافی ہوتا ہے۔ غالب کی مثال اس شخص کی سی ہے جو تصوف کے بالائے زمین قبوہ خانے میں بھی پٹکی لگا آتا ہے اور دوسرے ہی لمحے سے ظاہر و موجود دنیا کے کاکل سنوار نے کی سنی کرتا ہے۔ ایک ایسی سنی جو زرخیزی میں گلاب اُگائے اور ویران باغ میں کائنات بھی۔ ایک تھکے ہوئے آدمی کی طرح وہ اس دنیا کو باطل سمجھ کر کبھی کبھی کدو کاوش سے بھاگنا چاہتے ہیں لیکن ہر جگہ ان کی زمینیت اور حقل پسندی آڑے آ جاتی ہے۔ ایسا کیوں نہ ہو جب کہ وہ سلطان خیر اور بولی سینا دونوں کے شکار تھے۔ اشراق و حقل دونوں ہی کے تاریخی مبارزہ کے ناظر تھے اور بعد میں اشراق کے مقابلے میں حقل ہی کو اپنا رہبر بنا چکے تھے۔ یہ اور بات ہے کہ جب وہ تصوف کے سکون پر در اور جستجو پر درنگ میں بے پناہ قومیت اور علیحدگی پسندی کی طرف بھاگتے تھے تو ایسے اشعار بھی کہتے تھے۔

ہے چنے اب ایسی جگہ چل کر جہاں کوئی نہ ہو

ہم سخن کوئی نہ ہو اور ہم زباں کوئی نہ ہو

ہے در و دیوار سا اک گھر بنانا چاہیے

کوئی ہم سایہ نہ ہو اور پاسہاں کوئی نہ ہو

اور کہیں وہ مغربی تہذیب کے بڑھتے ہوئے سایوں کو ایک ایسی رات سے تعجب و دہشتے ہیں جس سے خلاصی کی امید اگلی نسلوں کے حصے میں آئے گی۔ مغربی تہذیب اپنی زبان کی بے ساختگی اپنے احساس وقت، سائنس کی ادائیگی، رومان پسندی اور قانون دیوانی و توحیداری کے پیچھے بھرپور طاقت لائی تھی۔ قانون کا احترام کبھی ڈیڑھ سو سالہ ہندوستانی تاریخ میں مفقود سے مفقود تر ہوتا چلا جا رہا تھا۔ نادر شاہی پلٹنا سرخسوں کی چھاپ مار جنگیں پانی پت کی تیسری لڑائی اور احمد اور روہیلکھنڈ کی کشمکش میں دہلی سے دور دراز علاقوں کے لیے ڈاک کا نظام کیا رہتا خود دہلی کے مضافات میں بھی نافذ ہو کر رہ گیا تھا۔ اس لیے غالب جب ڈاک کے نظام کو تہذیب کی اساس سمجھتے ہیں اور غدر کی تباہ حالیوں میں سے سب سے زیادہ ڈاک کے نظام کو درہم برہم دیکھ کر کھو لئے ہیں تو ہمیں بدیہی تہذیب کے بارے میں پہلا انتہائی رد عمل ملتا ہے۔ غالب نے

۱۸۵۷ء کے ہنگامے سے پہلے ہی انگریزوں کی بالا دستی کو اسی طرح تسلیم کر لیا تھا جس طرح کچھ حضرات نے اس ہنگامے کے بعد۔ غالب انگریزوں کے خلاف بغاوت کو خود کشی کے مترادف سمجھتے تھے۔ بغاوت اپنی جگہ نیک جذبہ کی لیکن اس زمانے کے حالات کو دیکھتے ہوئے غالب کو زیادہ حقیقت پسند کہا جاسکتا ہے۔ ان لوگوں کے مقابلے میں جو بہادر شاہ ظفر کو صحیح معنوں میں ایک موثر طاقت سمجھتے تھے۔ غالب کو ان کے ایک خط کی روشنی میں دیکھئے۔

چاضی عبدالکلیل سے خطاب ہوتے ہیں:

”مشاعرہ یہاں شہر میں کہیں نہیں ہوتا۔ قلعے میں شہزادگان تیمور یہ جمع ہو کر کچھ غزل خوانی کر لیتے ہیں وہاں کے مصرعہ طرزی کو کیا سمجھنے کا اور اس پر غزل لکھ کر کہاں پڑھیں گے۔ میں کبھی اس محفل میں جاتا ہوں اور کبھی نہیں جاتا اور خود یہ صحبت چند روزہ ہے اس کو دوام کہاں۔ کیا معلوم اب نہ ہو اب کی ہو تو آنکھ نہ ہوتی۔“

غالب ان لوگوں میں سے قطعاً نہیں ہیں جو سن ستاون کے ہنگامے کے دوران اپنے اپنے شہروں سے انگریزوں کو نکال کر یہ سمجھ بیٹھے تھے کہ جنگ جیت لی گئی ہے۔ قربانی کے جذبہ کے ساتھ اگر کوئی عقیم نہیں ہے تو نتیجے دور رس اور دیر پا نہیں رہ پاتے۔ غالب فنگرارف کو بدیسی حکمرانوں کی سب سے بڑی طاقت جانتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ کلکتہ کی ایک فوجی ہیرک میں پورے شمالی ہندوستان کی جنگ آزادی کی منت منت کی خبریں پہنچ رہی ہیں اور جنوب مغرب کے محفوظ علاقوں سے شمال و مشرق کی طرف کوچ کا نگارہ بچ رہا ہے۔

اسے روشنی طبع تو برمن بلاشدی

اور اسی لیے غالب اپنے خطوط میں جگہ جگہ اپنے زمانے کی بے ثباتی اور اپنے طاقتور تہذیبی حریف کو بدیسی حقیقت کے طور پر مانتے ہوئے ملتے ہیں۔ وہ اپنے طاقتور حریف کا مقابلہ تنہا کی اس غیر حقیقت پسندانہ غایت کوئی سے نہیں کرتے جو حال میں موجود دنیا سے احتراز کی صورت میں مضمر ہے۔ بلکہ وہ زمان و مکان کی قید میں گرفتار اور اسی پُر سراب (یابا)

دنیا سے اپنے مسائل کا حل ڈھونڈتے ہیں۔ اگر غالب کی مذہبی شاعری کو جو ان کی قاری کلیات میں کثرت سے ملتی ہے، ہم نے مختلف سمجھ کر آگے بڑھ جائیں تو غالب کا کافی قاطبی فہم ہو جاتے ہیں۔

اس پس منظر میں ہم اگر غالب کی شاعری کا مطالعہ کریں تو ہمیں غالب اپنے اشعار میں ایک خاص قسم کی متضاد فائدہ قوتیت اور موت کی خواہش پر ہر دم غلبہ آور حقیقت پسندی سے متصاف نظر آتے ہیں۔ غالب کی جہاں الائی اقتدار کا کوچ ماننے پر اصرار کرتی ہیں۔ چاہے وہ تلخ ہی کیوں نہ ہو۔ تیر مریوں کے قتلوں کے گرد باؤ کے اس پار دیکھنے پر مصر نہیں ہیں لیکن غالب برقی تاری موجودگی میں گھوڑوں کے ذریعے ترسیل کے نظام کو کچھ کر دیتے ہیں۔ اور یہی وہ شعور ہے جو انہیں اپنے زمانے کے شعراء میں جدید ترین بنا دیتا ہے۔ غالب ایک ایسے معاشرے کا ادراک رکھتے تھے جو ہمیں آج دو تین سطحوں بعد حاصل ہوا ہے۔ اس لیے بعض اوقات وہ اپنے شعور اور سربلغ انہمی سے چٹاٹتے ہیں اور یہ وہ چٹ ہے کہ اگر وہ زندہ ہو تو ہم ان کی بکڑی اچھالتے کیونکہ ذہانت اور خاص کر ”عالمیانہ“ ذہانت بہت جلد دشمن پیدا کر لیتی ہے۔ لیکن بہر حال ان کی موت نے ہم سے ان کی مجوز فائدہ ذہانت کا لوہا منوالیا ہے۔ اب غالب پرستی اس حد تک بھی ریاضت کی طالب نہیں جتنی کہ تجزیہ ی آرٹ کے شوقین اپنی آہ اور واہ کے نظام کو مرعوب کرنے کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ اس میں غالب کا قصور بہت کم ہے ان کی شاعری کی ہمہ گیری کا بہت زیادہ۔ غالب اب مستقات کے ذیل میں آتے ہیں۔ انہیں نہ چڑھنے والا آدمی بھی نادانستہ طور پر ان کے بارے میں اتنا کچھ پڑھا اور سن چکا ہوتا ہے کہ غالب کے بارے میں صاحب الرائے ہونے کے شرف سے ہاتھ نہیں دھو سکتا۔

غالب نے انیسویں صدی کے اوّل نصف صدی کے ہندوستان میں فن کی سطح پر مدنی کام کیا ہے جو امریکن فلسفی Pearce پورٹن زده امریکہ کو مذہب کے مقابل سائنس اور نظام انجینری کے پہلو سے غفلت کے لیے کیا تھا۔ فرق صرف یہ ہے کہ غالب اس فلسفیانہ لگہ کے داعی تھے جس کا Pearce عالم و مذہن تھا۔ ان دونوں میں مماثلت داہنی ہی سہی لیکن Pearce بھی امریکہ کی سماجی تاریخ کے دورا ہے پر اسی طرح کھڑا ہوا تھا ہے جس طرح

عالم۔ عالم کی موت کے وقت وہ امریکی رسالوں میں فلسفیانہ بحثیں پھینچ چکا تھا۔ اور اور اور تاریخی محرکات کا فرق سر آکھوں پر لیکن عالم کے سامنے بھی یہ سوال تھا کہ برطانوی قانون کے سامنے آئین اکبری کی عملی منفعت کیا ہے۔ عالم نے آئین اکبری کے نسخے پر تقریباً لکھتے ہوئے جن شکوک کا اظہار کیا تھا۔ کچھ ہی سال بعد سرسید اس سلسلے میں بہت آگے نکل گئے اور انہوں نے پوری اسلامی فکر کو ہی معرض خطر میں ڈال دیا۔ ۱۸۸۲ء میں مسلمانان ہند کی قلمی ترقی سے متعلق ایک کمیٹی کے سامنے بیان دیتے ہوئے انہوں نے فرمایا تھا۔

”وقت اور اس کی روح“ سائنسی علوم اور اس کے نتائج ”سب تبدیل ہو گئے ہیں۔ قدیم اسلامی کتابیں اسلام کے ہر دور کو حریت فکر اور سادگی کی تعلیم نہیں دیتیں اور نئی وہ عمومی طور پر حصول حق میں ان کی معاونت کرتی ہیں اور ان کے برخلاف وہ دھوکا دیتی ہیں اور لوگوں سے مسیحی پوشی کرتی ہیں اور اس کمزوری کو اس طرح پورا کرتی ہیں کہ وہ چیزوں کے بیان میں غلط بیانی اور غیر متعلق اصطلاحات کو بڑھکوا، الفاظ میں پیش کرتی ہیں۔ یہ کتابیں غلامی کے احساس کو نافذ کر دیتی ہیں اور لوگوں کو غرور و تکبر، غلط اعتقادی و خود فریبی میں مبتلا کرتی ہیں اور اپنے کارکنوں کو ان کے ساتھی انسانوں سے نفرت کرنا سکھاتی ہیں۔ ان میں ہمدردی کا دور دور تک بھی کوئی ثانیہ نہیں۔ ان میں غلو ہے۔ یہ کتابیں ماضی کی تاریخ کو مبہم اور حقائق کو داستانوں اور قصوں کی شکل دے دیتے ہیں۔“

مجھے یقین ہے کہ عالم سرسید کے مقابلے میں اپنے تہذیبی سرمائے کی بابت اتنی سردھری نہیں دکھا سکتے تھے۔ وہ تو صرف اس سرمائے کی غیر اطلاقی نوعیت سے غرور آزماتھے اور آخر میں انہوں نے ہار مان لی تھی۔ برطانوی قانون کو آئین اکبری کے مقابلے میں ترجیح دے دی گئی۔ کون چاہتا ہے کہ جو تہذیب ان کی گتھی میں پڑی ہو اسے مساعد حالات کی کڑی دھوپ میں اسے ناکافی سمجھنے پر مجبور ہونا پڑے۔ ایسا سمجھنے سے آدمی کسی قدر بچھ جاتا ہے۔ عالم بھی ایسے ہی کرب سے گزر رہے تھے۔

ہوا ہوں عشق کی غارت گری سے شرمندہ
 سوائے حسرتِ تعمیرِ گھر میں خاک نہیں
 ظلمِ ہستی کا آئندہ کس سے ہو جز مرگِ علاج
 شمعِ ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہونے تک
 بے عشقِ عمر کٹ نہیں سکتی ہے اور یاں
 طاقتِ بقدرِ لذتِ آزار بھی نہیں
 شورِ بیگی کے ہاتھ سے سر ہے وہاں دوش
 صحرا میں اے خدا کوئی دیوار بھی نہیں
 کیوں گردشِ دام سے گھبرانہ جائے دل
 انسان ہوں خیالہ و ساغر نہیں ہوں میں
 کثرتِ آرائی و وحدت ہے پرستاری و ہم
 کر دیا کافر ان اتمامِ خیالی نے مجھے

فرض کر غالب کے لیے ”نقد“ ۱۸۰۳ء ہی میں ہو چکا تھا۔ ان ہی کے زمانے میں شاہ
 عبدالعزیز نے دہلی کالج میں مسلمان بچوں کے لیے انگریزی تعلیم کو ۱۸۲۳ء میں جائز قرار دے
 دیا تھا۔ مثل بادشاہ کے سنے ۱۸۳۵ء ہی میں چلے بند ہو گئے تھے۔ جب ہی تو وہ کہتے تھے۔

۔ کیوں گردشِ دام سے گھبرانہ جائے دل

”نقد“ شمالی ہند کے لیے ایک تلخ حقیقت کے روپ میں ۱۸۵۷ء میں برپا ہوا۔ غالب
 کے گھر میں صوبہ ماتم نہ جانے کب سے کچھ بجلی تھی اور کب کا جہلم ہو چکا تھا۔ اس روشنی میں اگر
 ان کی کتاب ”دہلیو“ کو پڑھا جائے تو غالب کے بارے میں ہمارا ذہن کافی صاف ہو جاتا
 ہے۔

غالب کی فکر کا اگر تحصیل سے مطالعہ کیا جائے جہاں وہ بین المذاہب رہنے کے تکلف سے
 مبرا و خیر ہو جاتے ہیں تو وہ حکیماتِ فارسی کی مثنویاں ہیں۔ مثلاً حکیماتِ فارسی کی مثنوی و دم میں

جو آئین اکبری پر سرسید کی تقریب کے طور پر شامل ہے وہ مکمل کر مفلوں کے زوال پذیر سماج سے نکالاں ہیں اور ان کے قانون کو ”آئین ریا“ تک کہتے ہیں۔ انہوں نے سرسید احمد خاں کو آئین اکبری کی تدوین فوجی کوشش کے سلسلے میں کس قدر تباہا ہے اس کا اندازہ مندرجہ ذیل اشعار ہی سے ہو سکتا ہے۔

یہی کہ در صبح آئین رای دوست
 تنگ و عار بہت والای دوست
 من کہ آئین ریا را دشمنم
 در وفا اندازہ دایم خود منم
 ہای آئیناں تمام در سخن
 کس نہ داند انچه دایم در سخن

اور اگر دیکھو کہ کچھ حضرات مجبوری محسوس کر آئے ہیں تو اسی مثنوی کے مندرجہ ذیل اشعار سے کیا استخراج ہوتا ہے جو انہوں نے اس سرسید احمد خاں کے لیے لکھے ہیں جو انگریزی سرکار کے مراد آباد میں صدر المصلحہ ہیں اور اسباب بغاوت ہند کے مولف ہیں۔

صاحبان انگلستان را نگر
 شیوہ و انداز اپناں را نگر

تاچہ آئین ہا چہ آلودہ اند
 انچه ہرگز کس نہ آلودہ اند

حق ایسی قوم است آئین داشتین
 کس نیارد ملک چہ زین داشتین

مندرجہ بالا اشعار سے یہ بات تو بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ غالب انگریزی سامراج کو عدالت سے بلند و بالا حقیقت سمجھتے تھے۔ ان کا سماجی شعور قومیت کی اس ہوا سے کہاں ٹھک و

تھہ ہو سکا تھا جو ان کے چند دوستوں کے لیے بالکل ممکن تھا اور یہ ہوا پورے پورے اور خود
 مشرق وسطیٰ میں چل رہی تھی۔ غالب کا مثالی سماج تو وہی تھا جس میں داود و دانش با ہم بیست
 ہوں۔ اس لیے جب وہ اپنی معاصر تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں تو انہیں سوائے خلفشار یعنی اور
 تاریخی سلطنت کے کچھ نظر نہیں آتا۔ چاروں طرف دھول اڑ رہی ہے اور چراغ لے کے کہاں
 سامنے ہوا کے چلنے کے صداق مکمل بناوت یا چاروٹا چاراطاعت دورا سستے تھے اور انہوں نے
 دوسرے راستے کا انتخاب کر لیا تھا اب وہ قانون کے ازالہ کے تحت نکلست خوروگی کے احساس
 کو مٹانے کے لیے جھکی تو شبیں زعفران رہے تھے۔ چنانچہ اب اسی مثنوی کے چند اشعار ملاحظہ
 فرمائیے۔

داو و دانش را ہم بیست اند
 ہند را صد گونہ آئیں بست اند
 آتھے کز سنگ بیروں آدند
 این ہنرمنداں زخس چوں آدند
 تاچہ افسوں خواہد اندایاں برآب
 دو کشتی را ہی رائد در آب
 فقر ہا بے زخم از ساز آدند
 حرف چوں طائر ہہ پرواز آدند

مندرجہ بالا اشعار میں آپ غالب کو برطانوی آئین کا ثنا خواں دیکھ رہے ہیں اور پھر
 کلی و غالی مثنوی گرامسٹون رپارڈ اور ٹیکر ایف جی وریاٹوں اور ایجاوڈں کا مدح خواں دیکھتے
 ہیں اور انہیں مظاہر کو وہ حکمرانی کے لیے بطور مستعد دیکھتے ہیں۔

یہ کسی حد تک غالب کی وہ سیاسی بحالیات ہے جو انہیں کسی صورت حال کے رد و قبول
 کے لیے کچھ مظاہر و اشیاء کی موجودگی سے تجربے کی طرف لے جاتی ہے اور وہ اپنی پسند و ناپسند
 کے بڑے دائروں میں ہمیں سیاسی و سماجی فیصلے کرتے ہوئے ملتے تو ہم ان فیصلوں کو ان کا ذوق

سمجھ کر (جو چہار مقالہ میں مندرج پچھنی حس بھی ہے) صرف ذات کی حد تک رکھتے ہیں اور انہیں ایک ایسا جبر نہیں ٹھہراتے جس کا زہرا بین افراد بسر و چشم پی لیتے ہیں۔

غالب کی بھالیاں ان حالات میں پوشیدہ ہے جن سے وہ گزرے۔ بھالیاں 'خوشبو' حسن 'موسم کی نیرنگیاں' شراب پر نگیزی و غیرہ اس شعر میں نہ دیکھی جائیں۔

ہموارہ ذوق و مستی و لہو و سرور و سرور

بیستہ شعر و شاد و شمع و سے و قمار

اس لیے یہ تو غالب کا رویہ ہے اور یہ ہے فکر کا عکس ہوتا ہے فکر نہیں ہوتا ہم فکر کو ان بڑے معنوں میں استعمال کر رہے ہیں جو بڑے اذہان سے موسوم کی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ غالب بلا کے حسن پرست تھے۔ تحریر میں ارڈنگ مانی اور تصویر میں پری پیکر ہنر کی طرف پکنا تو کاسٹھوں کا شیوہ بھی بن چکا تھا لیکن غالب اور گہرائی میں جا کر: بولے جوئے مولیاں آید ہی اور حافظ و سعدی کی سر زمین کی لمبی و فکری فضا میں رہتے بے تھے اور ان کے یہاں اشارے اور کمنائے بھی ساسانی دور کے آجایا کرتے تھے۔ اپنے استاد کو جامب اور بزر و مہر کے حوالوں سے سمجھنے والا ذہن 'ذرتشتی' اور بلجوی فکر کے فیروہ شری ٹھہرا اور الوہیت کو بھی عقل کی سان پر سمجھنے والا دماغ تو رکھتا ہی تھا۔ حالانکہ وہ اس ٹپے سے تعلق رکھتے تھے جنہوں دیکھوں کی وادی کا تھا۔ لیکن ذرتشتی اثرات نے جس مہرانیہ کو جنم دیا تھا اس میں وہ ٹپے بھی شامل تھے۔

غالب کا بھالیاں و جودان کے رد عمل کے سلسلوں میں دیکھا جائے جو انہیں سے خلیج کا مقابلہ کرنے پر اکساتا ہے۔ وہ انگریزی اثرات کو دیکھ کر وہی چیخ بلند کرتے ہیں جو عربوں کے مفتوح ایران نے بلند کی تھی اور پھر اس سوڈ پر آ جاتے ہیں جہاں عربوں سے مقابلہ انجی کی زبان اور بود و باش اپنا کر کیا جاسکتا ہے۔ میں اُن حضرات کے لیے جو بھالیاں سے مراد صرف حسن پرستی لیتے ہیں۔ یہ عرض کروں گا کہ غالب نے اپنے اشعار میں حسن کی جس ندرت جوئی کا مظاہرہ کیا ہے اس کا عکس مہر الزمیں چٹائی کے مرتعوں میں کسی حد تک آ گیا ہے۔ انجی لٹون لطیف سے غالب کا گہرا رہا تھا اور حسن کو Transient دیکھ کر جو تاسف انہیں ہوتا تھا۔ وہ

غائبِ عشق کی دوائی کیفیت سے پورا ہو جاتا تھا جسے دو کائنات کی حمایت سمجھتے تھے لیکن غالب کے یہاں عشق زیادہ تر مجازی اصطلاح کے طور پر آتا ہے۔

ہے کائنات کو حرکت تیرے ذوق سے
پرتو سے آفتاب کے ذرے میں جان ہے
اور اگر ہم اسے حافظہ کے اس شعر کی روشنی میں دیکھیں۔

سستی سپرد و دور قمر را چہ اختیار
دور گردش اندر بہ شب اختیار دوست
اور پھر ان دو اشعار کے بعد یہ شعر چلیں۔

ہستی کے مت فریب میں آ جائے اسد
عالم تمام حلقہ دام خیال ہے

تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ غالب اپنی تمام تر زندگی کے باوجود بھی برکات کے فلسفے سے کسی نہ متاثر تھے۔ برکات کے فلسفہ ممکن ہے کہ ان تک پہنچتے تھے مگر وہ برکات کے فلسفے کی بازگشتوں کے ذریعے آیا ہو۔ کیونکہ برکات کے یہاں کافی حد تک شیخ الاشراق اور عراقی کی فکر کا توارد ہے۔ (غالب کے قریبی انگریز دوستوں کا حلقہ بھی مشرقی علوم سے بہت متاثر تھا۔ بحری اسٹیوینٹ رائے ریچمن، تھامس اختر ٹولی اور ولیم فریزر سے غالب آروڈ ٹارسی اوپ اور مغربی فکر ہی پر متکثر کرتے ہوں گے)۔

غالب کی حسن پرستی انہیں باطنی اور ظاہری کششوں کی آرائشوں سے دور رکھنا چاہتی ہے اور یہ حکم ہم ان سب حضرات پر لگا سکتے ہیں جو ایک خاص فکری پس منظر سے رد و قبول کی منزل سے گزرتے ہوں۔ ایک عام آدمی کی حسن پرستی اور ایک صاحب فکر کی حسن پرستی میں سب سے بڑا فرق یہی ہوتا ہے کہ ذہین آدمی اپنی حسن پرستی کے باوصف اپنی آرا میں ایک خاص قسم کا ارتقا اور تقیم پیدا کر لیتا ہے۔ وہ اپنے تجربے کو اگر سبھی کا تجربہ بنانے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو کم از کم اپنے تجربے کو ایک خاص قسم کی فاضل اور ایک ذہنی ضرورت بنا دیتا ہے۔ لیکن خالص فلسفیانہ اصطلاح کی روشنی میں حسن کا تعمیری کردار اور عشق کی لازوال سعادت

ایک واپسی رو یہ ہے جو اس بڑے دائرہ سے تعلق رکھتا ہے جو انہیں اپنے مخصوص سماجی ڈھانچے کی زبوں حالی سے بھی ملا۔ مظاہر حکومت ان کے سن بلوغ کو پہنچنے ہی ختم ہو چکی تھی۔ مربیوں اور سید احمد شہید کی تحریک کے ذور کو توڑنے کے بعد اب انگریزوں کے لیے کوئی بیرونی خطرہ بھی نہیں رہا تھا کیونکہ افغانستان اور ایران میں اب وہ دم غم کہاں رہا تھا کہ وہ دوبارہ سندھ پار کر سکیں۔ روس کی جانب سے بھی اب خطرہ اس لیے نہیں تھا کہ وسطی ایشیا میں روسی فتوحات کا سلسلہ ۱۸۶۵ء کے بعد سے شروع ہوتا ہے۔

پس غالب کسی بیرونی اعداؤ کے خطرہ بھی نہیں تھے۔ اس لیے ان کی ہلکت خوردگی عمل تھی۔ ان کے لیے انگریزی سامراج ایک ایسی حقیقت تھا جس سے متصادم ہونا ہلاکت کے علاوہ اور کیا ہو سکتا تھا۔ لیکن غالب نے ان ہلکتوں اور معزقوں میں بھی پناہ کے گوشے تلاش کر لیے تھے اور کافی محنت مند گوشے تلاش کر لیے تھے۔

مری قہیر میں مضر ہے اک صورت خرابی کی
 بیوی برق خرمن کا ہے خولنا گرم دہقاں کا
 کم جانتے تھے ہم بھی غم عشق کو ہے اب
 دیکھا تو کم ہوئے پہ غم روزگار تھا
 بخشنے ہے جلوہ گل ذوق تماشا غالب
 چشم کو چاہیے ہر رنگ میں دا ہو جانا
 غم نہیں ہوتا ہے آزادوں کو بیش از یک قص
 برق سے کرتے ہیں روشن شمع ماتم خانہ ہم
 لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
 چمن رنگار ہے آئینہ باد بہاری کا

غالب کے یہاں عقل پرستی جہاں خود ان کی اپنی واپسی رداقت نے پیدا کی وہیں بیرونی استعمار کی تکنیکی علاقہ میں اور خاص طور پر ٹیکنیکراف کو بھی بہت دخل ہے۔ یہ علاقہ میں بہت سے

قوتات کو باطل کرنے کے لیے کافی تھیں اور عمل کو لازمی ضرورت بنانے پر وال۔ غالب کی فکر میں ایک خاص قسم کی مناجت (Pragmatism) پیدا ہو جاتا ایک ضروری امر تھا۔ غالب کے یہاں تفکیک سے جو دائرہ بننا وہ سرسید کے یہاں بھرپور عمل پسندی اور اقبال کے یہاں اس پوری تحریک کے رد عمل کی صورت میں غیر عقلیت پسندی کی شکل میں ظاہر ہوا ہے لیکن اس پر بے فکری سلسلے کے دہانے پر غالب اپنی پرتکبوری دوا آئندہ ساتھ لیے نظر آتے ہیں۔

ہمیں غالب کو بڑے صغیر کی تاریخ اور خصوص فکری روایت میں رہ کر مطالعہ کرنا چاہیے۔ ہمیں صاف نظر آتا ہے کہ غالب نے جس معاشرے میں جنم لیا تھا وہ عقیدہ پرستی کے بھیاں بھو میں گرفتار تھا اور اس صورتحال کے خاتمے کے لیے کسی اندرونی انقلاب یا کسی طاقتور خارجی تحریک کی ضرورت تھی۔ اندرونی معاشرہ تو زولید کی کا سرطان پھیل ہی رہا تھا اور کافی وقت گزرنے پر معلوم ہوا کہ ہزاروں میل دور سے آئے ہوئے تاجروں نے ہندوستان کی مارکیٹ کے ساتھ ساتھ ہندوستان پر بھی قبضہ کر لیا ہے۔ فتح کی کئی مشینیں ہیں۔ مشینی انقلاب اور پھر اس مشینی انقلاب کے جلو میں وہ طاقتیں ابھریں جو مشین کی کوکھ سے پھوٹی ہیں۔ اس کے لیے تعلیم کے مروجہ طریقے میں تبدیلی اور زندگی گزارنے کے لیے بنیادی نقطہ نظر میں تبدیلی لازمی ضروری تھی۔ غالب جدید مسلم ہند میں اس تبدیلی کے غالباً پہلے خواہاں تھے۔ ان سے پہلے شاہ عبدالعزیز تھے جنہوں نے سرسید سے پچاس سال پہلے یہ فتویٰ صادر کر دیا تھا کہ دہلی کالج میں مسلمان بچے انگریزی تعلیم حاصل کریں لیکن ادب و فکر کے میدان سے غالب کی آواز پہلی آواز تھی اور ان کی سیاسی بحالیات کیا تھی۔

چشم کو چاہیے ہر رنگ میں وا ہو جانا

عالمِ دہلی اور ”رستخیز جائز“

عالم نے اپنی تصنیف ”دعوتِ“ میں ۱۸۵۷ء کے واقعات کی تاریخ رقم کی ہے۔ یہ کتاب جس کا اردو ترجمہ ہو چکا ہے ”عالم کی“ ”انگریزوں سے وفاداری“ کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہے۔ مجھے عالم کے بارے میں انگریز دوستی کے دعوے کا بظان مطلوب نہیں ہے۔ انگریزوں کی دوستی کی ناقابلِ تردید داستانیں نوابانِ حیدر آباد، یحیٰ پور، خیر پور اور رام پور وغیرہ وغیرہ کی خدمات سے بھری پڑی ہیں۔ میں سرسید احمد خان اور عالم کو جن میں سے اول اللہ کر چند سے دُعا ہو اور آخر اللہ کر اُدھار پر زندہ رہا کیے مگر موقع پرست کہہ سکتا ہوں۔

سرسید احمد خان کو اپنی انگریز دوستی کے طعنوں کے باوجود اعلیٰ قوم کو از سر نو اپنے بھروسے پر کھڑے ہونے کا فہم ستا تار ہا اور عالم دہلی مرحوم کی توحہ خوانی کرتے رہے اور مطعون رہے۔ شاید ہمارا دعوہ رہا ہے کہ ہم اپنے بھی خواہوں سے شکوہ کٹاں رہیں اور اپنے ثروت مند اور جاہ پرست ”خالصوں“ کی روح فرسا این التوقیوں کو یکسر فراموش کر دیں۔ عالم شاید اسی لیے کہ ہم سیاہ و سفید میں سے کسی ایک رنگ کو چن لیتے ہیں۔ جبکہ ان دونوں کی کورمانہ یکجہتی بھی انسانی ذہن پر حقیقی اثرات ڈالتی ہے اور اس طرح کم از کم معروضی تاریخ نویسی کی شرط اذل منہم ہو جاتی ہے۔ شاید اسی لیے دنیائے اسلام ابنِ خلدون کے بعد اسی قد و قامت اور معروضیت کے حامل دوسرے مؤرخ سے محروم ہے۔

عالم کی قصیدہ نگاری میں بہادر شاہ ظفر اور بعض انگریز کورنر جنرلس کو دارا اور جہاں سے بھی جڑ جڑ کر بیان کرنے کی مجھداری اہل فن کے لیے قابلِ استہزا نکات نہیں ہو سکتے۔

جب قصیدہ لکھنے کی ضرورت پیش آتی ہے تو بھر مروج کی تعریف سے زیادہ قصیدہ نگاری کے فن کی "بلند ترین چوٹیوں" کو سر کرنے کا معاملہ درپیش ہوتا ہے۔ اسی لیے غالب کے قلم سے اعلیٰ درجات پر فائز انگریز بحال کی قصیدہ خوانی تاریخی حقائق کے مقابلہ میں کمال فن کی باریکیوں کے باعث کامل توجہ ہوتی ہے۔

غالب نے دلی مرحوم کے بارے میں جو کچھ لکھا اس سے میر تقی میر کی دلی سے وابستگی کی جانب بھی دھیان جاتا ہے۔ دلی واقعاً مسلم ہندوستان کا دل تھا۔ میر سے قبل کون سا شاعر ہے جس نے دلی کے حضور خراج عقیدت پیش نہ کیا۔ شاہ حاتم، سودا اور میر کے یہاں اکثر و بیشتر جہاں جہاں "دل" بطور علامت استعمال ہوا ہے۔ اسن سے مراد دلی ہے۔

دل کو عشاق کے ایسا کیا دہراں غالم
دست اب چاہیے اس شہر کو بختے بختے
(شاہ حاتم)

ملکب دل آباد کیوں حاتم کا کرتا ہے خراب
میری بستی کی خوش آتی ہے تجھے دیرانگی
(شاہ حاتم)

آباد شہر دل تھا اسی شہر پار تک
پہنچا نہ کوئی بحر اس آج سے دیار تک
(میر)

قاصد اٹک آ کے خبر کر گیا
قل کوئی دل کا مگر کر گیا
(سودا)

دل وہ مگر نہیں کہ بحر آباد ہو سکے
پہنچتا کے سنو ہو یہ بستی اُجاڑ کے
(میر)

دل کی دیرانی کا کیا مذکور ہو
یہ نگر سو مرتبہ لوٹا گیا
(میر)

شجر دل ایک مذت اجزا بہا غموں سے
آخر اُپہاڑ دینا اس کا قرار پایا
(میر)

غالب اسی لیے دلی کے لیے قم و بلوی تھے۔ اُن کی پیدائش آگرہ کی تھی۔ تخیال بھی وہیں کی تھی۔ وہ اپنی ماں کی طرف سے سو فیصد ہندوستانی تھے۔ لیکن انہیں ہندوستانوں کی طرح قاری کہتے تھے۔ اس قدر چمکی کہ اس نوع کے اسلوب کے ذکر ہی پر کان پکڑتے تھے۔ نواب انوار الملک سعد الدین خان صاحب شفق کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”میں نے ۱۱ مئی ۱۸۵۷ء سے ۳۱ جولائی ۱۸۵۷ء تک روہاڑ میں بہارت قاری نا آمنتہ پر عربی لکھی ہے اور وہ چندہ سطر کے سطر سے چار جزو کی کتاب آگرہ کو مطبع منیر اللہ خان میں چھپنے لگی ہے۔ وہ سچو اس کا نام ہے اور اس میں صرف اپنی سرگذشت اور اپنے مشاہدہ کے بیان سے کام رکھا ہے۔“

(اقتباس از خط نمبر ۳۳۳، مشمولہ اردوئے معلیٰ، رام نرائن پبلیکیشنز لاہور)

عربی کے بغیر قاری لکھنے کا فرما ایسا ہی ہے جیسے کوئی فارسی کے بغیر اردو لکھنے کا دعویٰ کرے۔ شاید غالب اہل ایران سے قاری پر قدرت کاملہ کی داد حاصل کرنے کے جذبہ میں اس قدر آگے نکل گئے تھے کہ وہ مولوی عبدالرزاق شاکر کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”علم و ستر کے قلم رو کا انتظام ایذا و ناتوانا کی عنایت سے خوب ہو چکا۔ اگر اُس نے چاہا تو قیامت تک میرا نام باقی و قائم رہے گا۔ پس امیدوار ہوں کہ آپ انہیں نذر و تحفہ یعنی تحریرات روزمرہ و اردوئے سلیس و سرسری کو تینیت جان کر قبول فرماتے رہیں۔“

(۲۰۹ء کتاب محولہ ۱۱)

مردانہ کے نام لکھتے ہیں۔ ”وہ روش ہندوستانی قاری لکھنے والوں کی مجھ کو نہیں آتی کہ بالکل بھانپوں کی طرح بکنا شروع کریں۔ میرے قصیدے دیکھو تھکب کے شعر بہت پاؤ گے اور مدح کے شعر کم۔ نثر میں بھی اسی حال ہے۔ نواب مصطفیٰ خاں کے تذکرے کی تقریباً کو ملاحظہ کرو کہ ان کی مدح کتنی ہے۔“

(کتاب محولہ بالا صفحہ ۷۵ خط نمبر ۸۹)

بہر حال اس مضمون میں عذریہ ۱۸۵۷ء کے بارے میں دھجھ میں بیان کردہ حقائق سے ہٹ کر اردو نئے مصلیٰ میں شامل خطوط کے ذریعے دلی کی حالت اور غالب کی قوم پروری کے بارے میں جذبات سے بحث ہے۔ اگر ”دھجھ“ انگریزی حکومت سے ”وفا داری“ کے جذبہ کے تحت لکھی گئی تھی تو اس کتاب میں شامل خطوط زیادہ تر ۱۸۵۷ء کے بعد کے ہیں اور اس لیے ان خطوط میں عذریہ ۱۸۵۷ء اور اس کے بعد کے واقعات پر خصوصی روشنی پڑتی ہے۔

سب سے پہلے ہم سانچو عذریہ ۱۸۵۷ء کے بارے میں غالب کے بہت نجی اور غیر خط خیالات کا مطالعہ کرتے ہیں۔ غالب اپنے خاندان کے بارے میں فقر و مہاشات سے بے غلو جذبات رکھتے تھے۔ مولوی منشی صیب اللہ خاں ذکا کے نام ایک خط میں اپنا تعارف یوں کر داتے ہیں۔ ”میں قوم کا ترک سلجھتی ہوں۔ دادا میرا دادا انیسویں سے شاہ عالم کے وقت میں ہندوستان میں آیا۔ سلطنت ضعیف ہو گئی تھی۔ صرف پچاس کھوڑے تھا وہ ننگان سے شاہ عالم کا نوکر ہوا۔ ایک پرگنہ میر حاصل ذات کی تنخواہ اور دس سالے کی تنخواہ میں پایا۔ بعد ازاں اس کے جو طوائف اہل ملی کا بچا۔ گرم تھا وہ ملاقات نہ رہا۔ باپ میرا عبداللہ یک خاں بہادر لکھنؤ جا کر نواب نظام علی خاں کا نوکر ہوا۔ تین سو سواری کی جمعیت سے ملازم رہا۔ کئی برس وہاں رہا۔ وہ نوکری ایک خانہ جنگی کے کنبیز سے میں جاتی رہی۔ والد نے گھبرا کر انور کا قصد کیا۔ راؤ بھنوار سنگھ کا نوکر ہوا۔ وہاں کسی لڑائی میں مارا گیا۔ نصر اللہ یک میرا چچا تھیں مرہٹوں کی طرف سے لہ آباد کا صوبہ دار تھا۔ اُس نے مجھے پایا۔ ۱۸۵۷ء میں جرنیل ایک صاحب کا عمل ہوا۔ صوبہ داری کسٹری ہو گئی۔ میرے چچا کو جرنل ایک صاحب نے سواریوں کی بھرتی کا حکم دیا۔ چار سو سواری کا بریکیڈ تھا۔ ایک ہزار وراثت کا لاکھ ڈیڑھ لاکھ روپے مال کی جاگیر میں حیات علاوہ

سال بھر رزہ پانی کے تھے کہ برنگ نامگہانی مر گیا۔ رسالہ بر طرف ہو گیا۔ باپ مر گیا۔ آٹھ برس کا تھا کہ بچا مر گیا۔ ۱۸۳۰ء میں کلکتہ گیا۔ نواب گورنر جنرل سے ملنے کی درخواست کی میری ریاست کا حال معلوم کیا گیا۔ ملازمت ہوئی۔ سات پارچے اور صید سرچچ مالائے مردوار پر۔ یہ تین رقم کا خلعت ملا۔ زراں بعد جب دہلی میں دربار ہوا مجھ کو بھی خلعت ملتا رہا۔ بعد غدیر بکرم مصاحبت بہادر شاہ دربار و خلعت دونوں بند ہو گئے۔ میری برکت کی درخواست گزاری کی تحقیقات ہوتی رہی۔ تین برس بعد پٹنہ چٹا۔ اب خلعت معمولی ملا۔ غرض کہ یہ خلعت ریاست کا ہے۔ محض خدمت میں انعامی نہیں مخرج الذہن نہیں ہوں غلط فہم ہوں بد گمان نہیں ہوں جو جس کو سمجھ لیا اُس میں فرق نہیں آتا۔ دوست سے راز نہیں چھپاتا.....

(خط نام مولوی قسبی حبیب اللہ خاں ذکاہ مشمول اردوئے معلیٰ صفحہ ۳۰-۳۱ پر سال ۱۸۶۷ء) چونکہ مندرجہ بالا خط قالب کے انتقال سے صرف دو سال بیشتر تحریر کیا گیا تھا اس وجہ سے یہ قالب کی پوری زندگی کا احاطہ کرتا ہے اس خط کے بعد قالب نے شاعری تقریباً ترک کر دی صرف یہ اس قدر رنگین ہو سکا۔ مرزا غلام میکوڈ 'لقنت گورنر پنجاب کی شان میں ایک قصیدہ لکھا۔

کرتا ہے چرخ روز بعد گوشت احرام
فرمانزدائے کشور پنجاب کو سلام
اور نواب کلب علی خان کے نام اپنے مکتوب میں ایک قطعہ ارسال کیا جس کا آغاز اس طرح ہوتا ہے۔

ہند میں اہل تسنن کی ہیں دو سلطنتیں
حیدر آباد دکن رشک گلستان ارم
راپور اہل نظر کی ہے نظر میں وہ شہر
کہ جہاں بہشت بہشت آئے ہوئے ہیں باہم
دو غزلیں اس کے علاوہ ہیں اور پھر یہاں خری شعر۔

دم دالمیں بر سر راہ ہے
عزیز اب اللہ ہی اللہ ہے

صیب اللہ خاں ذکا کے نام غالب کے خط سے غالب کے ذہن کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے جہاں وہ اور ان کا خاندان انگریزوں کا تنگ خوار نظر آتا ہے۔ وہاں وہ بہادر شاہ ظفر کی حمایت کے جرم میں سزا بھگتتے کا بھی صریح طور پر اقرار کرتے ہیں۔ خاندانی وجاہت کا جو فخر و افتخار غالب کو لاحق تھا وہ بہر طور برقرار رہتا ہے۔ لیکن عہد ۱۸۵۷ء کے سانحہ کی وجہ سے دلی کے شہریوں کا جو شہر ہوا اُس پر وہ بہت مغموم اور کبیدہ خاطر نظر آتے ہیں اور انہیں مسلمانوں کے ساتھ ہونے والے امتیازی سلوک پر گہرا رنج ہے۔

اردو نئے سعلی کے مملوٹ میں غدر کی ابتدا کے بارے میں پہلا ذکر مجدد تاریخ اور سن ثواب انوار الدلہ سعد الدین خاں شفیق کے نام مکتوب میں اس طرح آتا ہے۔ ”غزّی کی گرانی آفت آسانی امراض دوسری بلائے جانی انواع اقسام کے اور ام و جنور شایع۔ چارہ ناسودمند دوسری ضایع۔ میں نہیں جانتا کہ ۱۸۵۷ء کو پھر دن چڑھے وہ فوج میرٹھ سے دلی آئی تھی یا خود قہر لٹی کا پے پے نزل ہوا تھا۔ جتوہ خصوصیت سابق دلی ممتاز ہے ورنہ سر تا سر قلم“ ہند میں فتنہ بلا کا دردناک ہار ہے۔ اللہ و اللہ را جموں۔۔۔۔۔“ (کتاب مجولہ بلا ص ۲۹۶)

منشی برگو پال فتنہ کے نام دلی کی چابی کے بارے میں لکھتے ہیں۔

..... ”اور میں جس شہر میں اُس کا نام دلی اور اس محلّہ کا نام ملی ماروں کا محلّہ ہے۔ لیکن ایک دوست اس جہم کے دوستوں میں سے نہیں پایا جاتا۔ واللہ ذمّہ کے کو مسلمان اس شہر میں نہیں ملے۔ کیا امیر کیا غریب۔ کیا اہل حرفہ اگر کچھ ہیں تو باہر کے ہیں۔ بنود الہیت کچھ کچھ آہو ہو گئے ہیں۔ اب پوچھو کہ جو کچھ مسکن قدیم میں بیٹھا رہا۔ صاحب بندہ! میں حکیم محمد حسن خان مرحوم کے مکان میں نو دس برس سے کرایہ کو رہتا ہوں اور یہاں قریب کیا بلکد و بار بدو اور ہیں گھر چیکوں کے اور وہ نوکر ہیں راجہ زمر سنگھ بہادر والئی پٹیلہ کے۔ راجہ صاحب نے صاحبان عالی شان سے عہد لے لیا تھا کہ بروقت عادت دہلی یہ لوگ بچ رہیں۔ چنانچہ جو شیخ راجہ کے چاہی یہاں آ بیٹھے اور یہ کوچہ محفوظ رہا۔ ورنہ میں کہاں اور یہ شہر کہاں ... مفصل حال لکھتے ہوئے ڈرتا ہوں۔ ملازمان تکرہ پر خفت ہے اور بازار چرس اور دار و گیر میں جٹکا ہوں۔۔۔۔۔“

دروازہ سے باہر نہیں نکل سکتا۔۔۔۔۔ جرنگلی ہندو بہت یازدہم مئی سے آج تک یعنی شنبہ ۱۱ جم دسمبر ۱۹۵۹ء تک بدستور ہے۔۔۔ یہاں باہر سے اندر کوئی بغیر ٹکٹ کے آنے جانے نہیں پاتا۔۔۔“

(محولہ بالا کتاب صفحہ ۷۷-۷۸ عطا نامہ قسط)

ایک اور خط میں افسانہ ہی کو لکھتے ہیں۔

”اسی مرزا افسانہ تم نے روپیہ بھی کھویا اور اپنی فکر کو اور میری اصلاح کو بھی ڈبو یا۔
ہائے کیا بڑی کاپی ہے۔ اپنے اشعار کی اور اس کاپی کی مثال جب تم پر کھلتی کہ تم
یہاں ہوتے اور بیگمات قلعہ کو چلتے پھرتے دیکھتے۔ صورت ماہ دو ہفتہ کی سی اور
کپڑے میلے پانچے لیر لیر جوتی ٹوٹی۔ یہ مبالغہ نہیں بلکہ بے تکلف۔۔۔“

(محولہ بالا کتاب صفحہ ۶۳)

میر مہدی بھروسہ کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”شہر کا حال کیا جانوں کیا ہے۔ ہن ٹوٹی کوئی چیز ہے وہ جاری ہو گئی ہے سوائے
اتاج اور آپلے کے کوئی چیز ایسی نہیں جس پر حصول نہ لگا ہو۔ جامع مسجد کے
گرد و بچیں بچیں فٹ گول میدان نکلے گا۔ دکانیں حویلیاں ڈھائی جاویں گی
دار بختا خا ہو جائے گی۔ رہے نام اللہ کا۔ خان چند کا کوچہ شاہ بولا کے بڑھک
ڈھنکے گا۔ دونوں طرف سے چھاؤڑا چل رہا ہے۔ باقی خیر و عافیت ہے۔۔۔“

(محولہ بالا کتاب صفحہ ۱۳۷)

میر مہدی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”۔۔۔۔۔ ارے اب اہل دہلی یا ہندو ہیں یا اہل حرفہ ہیں۔ یا خاکی ہیں یا ہنجالی ہیں۔
یا گورے ہیں ان میں سے تو کسی کی زبان کی تحریف کرتا ہے کھنڈ کی آبادی میں
کوئی فرق نہیں آیا۔ رہا سست تو جاتی رہی باقی برہمن کے کامل لوگ موجود ہیں۔۔۔“

ارے ہندو خدا آردو بازار نہ رہا اردو کہاں ٹوٹی کہاں واللہ اب شہر نہیں ہے کیپ
ہے چھاؤٹی ہے۔ نہ قلعہ نہ شہر نہ بازار نہ نہر۔ الور کا حال کچھ اور ہے مجھے اور

انکسب سے کیا کام.....“

مندرجہ بالا خط سے معلوم ہوتا ہے کہ غالب کی دلچسپی صرف دلی تک محدود ہے۔ باقی ملک میں کیا ہو رہا ہے اس سے کوئی غرض نہیں۔ (محولہ بالا کتاب۔ ص۔ ۱۷۷-۱۷۸)

ایک اور خط میں لکھتے ہیں۔

”..... بھائی کیا پوچھتے ہو۔ کیا نکسوں۔ دلی کی ہستی منحصر کئی ہنگاموں پر ہے۔ قلندر چاندنی چوک، ہر روز مجمع بازار جامع کا۔ یہ ہفتہ میر جتنا کے بیل کی ہر سال میلہ پول دانوں کا۔ یہ پانچوں باتیں اب نہیں پھر کہو۔ دلی کہاں! ہاں کوئی شہر ٹکروہند میں اس نام کا تھا۔ نواب گورنر جنرل بہادر ۱۵ دسمبر کو یہاں داخل ہوں گے۔ دیکھئے کہاں اترتے ہیں آگے کے درباروں میں سات جاگیردار تھے۔ ان کا الگ الگ دربار ہوتا تھا۔ تھمر بہادر گڈھ بلب گڈھ فرخ نگر دو جاٹ پانودی لوہارو چار معدوم تھیں جو باقی رہے اس میں سے دو جاٹ لوہارو تھیں حکومت ہانسی حصار پانودی حاضر..... اہل اسلام میں سے صرف تین آدمی باقی ہیں۔ میرٹھ میں مصطفیٰ خاں سلطان جی میں مولوی صدر الدین خاں، ٹلی ماروں میں سب دنیا موسوم پے آند۔ تینوں مردود مسرود و محروم و مظلوم..... (محولہ بالا کتاب صفحہ ۱۷۶)

میر مہدی مجروح کے نام ایک اور خط میں لکھتے ہیں۔

..... میرٹھ سے آ کر دیکھا تو یہاں بڑی شدت ہے اور یہ حالت ہے کہ گوروں کی پاسبانی پر قیامت نہیں ہے۔ لاہوری دروازہ کا تھانہ دار موطن حاجی کر سڑک پر بیٹھتا ہے جو باہر سے گورے کی آنکھ بچا کر آتا ہے اس کو پکڑ کر حوالات میں بھیج دیتا ہے۔ حاکم کے ہاں سے پانچ پانچ تیر لگتے ہیں یا دو دو روپے جرمانہ لیا جاتا ہے۔ آٹھ دن قید رہتا ہے۔ اس کے علاوہ سب تھانوں پر حکم ہے کہ دریاخت کرو کون بے نکٹ متیم ہے اور کون نکٹ رکھتا ہے..... اور یہ بھی مشہور ہے کہ پانچ ہزار نکٹ چھاپے گئے ہیں جو مسلمان شہر میں اقامت چاہے بقدر مقدمہ نذرانہ دے۔ اس کا اندازہ قرار دینا حاکم کی رائے پر ہے۔ روپیہ دے اور نکٹ لے۔ مگر یہ یاد ہو جائے آپ شہر میں آباد ہو جائے۔ آج تک یہ صورت ہے۔ دیکھئے شہر کے بسنے کی کون سی

مہورت ہے۔ جو سچے ہیں وہ بھی اخراج کیے جاتے ہیں یا جو باہر چلے گئے ہیں وہ شہر نہیں آتے ہیں ملک اللہ واللہ (محولہ بالا کتاب ص ۱۸۷)
 فشی شیون زن کو ۱۲ جون ۱۸۵۹ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”..... یہاں کا حال یہ ہے کہ مسلمان امیروں میں تین آدمی نواب حسن علی خاں نواب حامد علی خاں حکیم حسن اللہ خاں۔ سوان کا حال یہ ہے کہ روٹی بے حق کپڑا نہیں۔ مہمید یہاں کی اقامت میں تذبذب خدا جانے کہاں جائیں کہاں رہیں..... سوائے ساہوکاروں کے یہاں کوئی امیر نہیں ہے وہ لوگ اس طرح کہاں توپہ کریں گے۔ تم دھر کا خیال دل سے دھو ڈالو۔“
 ”اردوئے معلیٰ کے خطوط میں البتہ نواب امین الدین احمد رئیس لوہارو کے نام ایک خط میں ساتھ خدر پر مرزا کا نوا شعار پر مشتمل قطعہ ہے۔

ہر سلطوور انگشتاں کا	بسکہ فعال مائے یہ ہے آج
زہرہ ہوتا ہے آب انساں کا	گھر سے بازار میں نکلتے ہوئے
گھر بنا ہے صوبہ دغاں کا	چوک جس کو کہیں وہ مثل ہے
تھکے خوں ہے ہر مسلماں کا	شہر دہلی کا ڈوہ ڈوہ خاک
آدی داں نہ جانکے پاں کا	کوئی داں نے نہ آئے پاں تک
دہی رونا تن و دل د جاں کا	میں نے مانا کہ مل مجھے پھر کیا
سودش داغ ہائے پنہاں کا	گاہ جل کر کیا کئے شکوہ
ماجر اویدہ ہائے گریاں کا	گاہ رو کر کہا کئے باہم
کیا نئے دل سے داغ بھراں کا	اس طرح کے دصال سے یارب

خوبہ ظلام فوٹ صاحب بے خبر کے نام ایک خط میں غالب ع ۱۸۵۹ء میں انگریزوں کی حاکمیت کے الزام سے ہرات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ میں نے پنجاب کے تخت گورنر سے درخواست کی تھی کہ ”باغیوں سے میرا خلاص مطلقہ محض ہے۔ امیدوار ہوں کہ اس کی تحقیقات ہوتا کہ میری مسئولی اور بے گناہی ثابت ہو۔ یہاں کے مقامات پر جواہر اب

ماہ گزشتہ یعنی فروری ۱۸۶۵ء میں پنجاب کے ملک سے جواب آیا کہ لارڈ صاحب بہادر فرماتے ہیں کہ تحقیقات نہ کریں گے۔ پس یہ مقدمہ طے ہوا۔ دربار خلعت موقوف، پٹیشن مسدود و وجہ نامعلوم و اٹلٹھ اٹلم یہ برأت تھی۔ یاد دربار خلعت موقوف اور پٹیشن مسدود وجہ نامعلوم۔

بلا شک و شبہ غالب کا ایک رُخ تو وہ ہے جو قصیدوں میں نظر آتا ہے لہذا ایک رُخ وہ ہے جو اپنے پیادوں کے نام غلطوں میں..... جن سے وہ راز نہ چھپانے کا دم بھرتے ہیں اور دلی کی مسلم شرافت اور عوام کے ساتھ ہونے والے مظالم پر گریہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔

چمک جس کو کہیں وہ مغل ہے گھر بنا ہے نمونہ زرداں کا
گاہ رو کر کہا کئے باہم مانجا دیدہ ہائے گریاں کا

لیکن معاملہ ان دوروں پر ہی ختم نہیں ہو گا بلکہ دوسرے رُخ سے ایک اور رُخ ہو چکا ہوتا ہے لہذا وہ میرزا قاسم کے نام ایک خط سے سامنے آتا ہے جو مارچ ۱۸۶۲ء کا تحریر کردہ ہے۔ اقتباس درج ذیل ہے۔

”یہ میرا ذمہ کہ اس نو بیٹے میں کوئی انتحاب واقع نہ ہو گا اگر اچھا بنا ہوا بھی تو ہوتے ہوتے اس کو مدت چاہیے نہ سختی ہے چاہو چکا اب ہو تو زنجیر ہو۔ یعنی قیامت اور اس کا حال معلوم نہیں کر کب ہوگی۔ اگر اعداد کے حساب سے دیکھو تو بھی زنجیر کے ۱۲ء ہوتے ہیں۔ احتمال فقہ سال آئندہ پر رہا سو بھی موہوم.....“ (کتاب بحوالہ بالا صفحہ ۴۷)

غالب اردو شاعروں میں علم نجوم کے سب سے بڑے عامل تھے۔ علم اعداد اور جفر سے بھی انھیں خصوصی رغبت تھی۔ ان کی کھلیات فارسی میں مندرجہ زائچہ اور اس زائچہ کی بنیاد پر ان کی کھلیات فارسی میں شامل قصیدہ مہتمم علم نجوم میں غالب کی بے پناہ دھنگ کا بیجا چاکنا ثبوت ہے۔

اپنے اس اختصاص کی بات ایک خط میں نواب محمد الدین خاں شفق کو لکھتے ہیں۔

”کیا آپ مجھ کو بے خبری اور بچہ میرزا میں صاحب کمال نہیں جانتے اور اس عبارت فارسی کو میرا صدق حال نہیں مانتے۔ خوش غلا طیب و خوش غلا خوش ہر دو بچے۔ آرائش

مضامین شعر کے واسطے کچھ تصوف کچھ نجوم لگا رکھا ہے ورنہ سوائے موزونی طبع کے یہاں اور کیا رکھا ہے۔ بہر حال علم نجوم کے قاعدہ کے موافق جب زمانے کے حراج میں خدا کی صورتیں پیدا ہوتی ہیں تب سب سب غلط پر یہ شکلیں دکھائی دیتی ہیں۔ جس طرح میں یہ نظر آئے اُس کا درجہ دو قیّدہ دیکھتے ہیں پھر ڈوڈناپہ کا سر اور طریقہ دیکھتے ہیں۔ ہزار طرح کی چال ڈالتے ہیں تب ایک علم نکالتے ہیں۔ شاہجہاں آباد میں غروب آفتاب افقِ غربی شہر پر نظر آتا تھا اور چنگ ان دونوں میں آفتاب اوّل میزان میں تھا تو یہ سمجھا جاتا تھا کہ صورتِ محرب میں ہے۔ یہ صورتیں قبر الہی کی ہیں اور دلیلیں ملک کی جاہی کی۔ قرآن انھیں بحرِ کسوف بحرِ خسوف پھر یہ صورت پڑے کہ درت عیاذ الہاتھ و پتاہ بخدا..... (کتاب بحولہ بالا صفحہ ۲۰۲)

اور اپنی بد بختی کے بارے میں جو دھری عہدِ انصاف کے نام ایک اور خط میں لکھتے ہیں۔

نویہ وصل ویم سے وہ بد ستارہ شناس

مگر وہ ڈرف نکا ہے مگر دراصل مہر من

حقائقِ کباب روئے سخن جناب فیضِ نصاب جامع مدارج، مجمع المجمع، مودت کے فرد زندہ شمع مستغرقِ شایداات، حضرت صاحبِ عالم صاحبِ قدسی صفات کی طرف سے اور یہ شعر افتتاحِ کلام ہے۔ پہلے کچھ باتیں کہ ہادی انگلر میں خارج از بحث معلوم ہوتی ہوں گی کسی جاتی ہیں۔ میں پانچ برس کا تھا کہ میرا باپ نرائنورس کا تھا کہ چچا مرا۔ اُس کی جاگیر کے عوض میری اور میرے شرکائے حقیقی کے واسطے شامل جاگیرِ نواب احمد بخش خاں دس ہزار روپیہ سال مقرر ہوئے۔ انہوں نے دوپے مگر تین ہزار روپیہ سال اس میں سے خاص میری ذات کا حصہ ساڑھے سات سو روپیہ سال۔ میں نے سرکارِ انگریزی میں یہ نہیں ظاہر کیا کہ کو لیبرک (Colebrook) صاحب بہادر ریزنڈنٹ دہلی اور اسٹرلنگ (Sterling) صاحب بہادر سیکرٹری گورنمنٹ کلکتہ متعلق ہوئے میرا حق دلانے پر ریزنڈنٹ معزول ہو گئے۔ سیکرٹری گورنمنٹ پر مرگ ناگاہ مر گئے اور ایک زمانے کے بادشاہِ دہلی نے بچاس روپیہ مجھے مقرر کیا۔ اُن کے ولی عہد نے چار سو روپیہ سال۔ ولی عہد اس مقرر کے دو برس بعد مر گئے۔ واپس دہلی

شاہ بادشاہ اودھ کی سرکار سے برصغیر مدح گسٹری پانچ سو روپے سال مقرر ہوئے وہ بھی دو برس سے زیادہ نہ چھینے یعنی اگر چہ اب تک جیتے ہیں مگر سلطنت جاتی رہی۔ اور جاہلی سلطنت دو ہی برس میں ہوئی۔ دلی کی سلطنت کچھ سخت جان تھی۔ سات برس مجھ کو روٹی دے کر لکڑی۔ ایسے طالع نرئی کش اور محسن سود کہاں پیدا ہوتے ہیں؟ اب میں جو والی دکن کی طرف رجوع کروں۔ یاد رہے کہ متوسط یا مر جاوے گا یا مسزول ہو جائے گا اور اگر یہ دونوں اس واقعہ نہ ہوئے تو کوشش اس کی ضائع جائے گی اور والی شہر مجھ کو کچھ نہ دے گا اور اچھا غا کر اس نے سلوک کیا تو ریاست خاک میں مل جائے گی اور ملک میں گدھے کے گل پھر جائیں گے۔ اے خداوند بندہ پرور یہ سب باتیں قوی اور واقعی ہیں اگر ان سے قطع نظر کر کے قصیدہ کا قصہ کروں۔ قصہ تو کر سکتا ہوں تمام کون کرے گا۔۔۔“

(کتاب بحولہ بالا صفحہ ۱۳۶-۱۳۵)

غالب نے ۱۸۵۷ء کی بھارت کو درست فخر بے جا کہا جو اس کی ناکامی سے ثابت ہوا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ دلی کے اخبارات اور اپنے ملحقہ احباب کے ذریعہ شمال مغربی ہندوستان میں انگریزوں کے خلاف ہونے والی بھارت میں روز افزوں حسد سے آگاہ نہ ہوئے اور انہوں نے اصل اور حقیقی ’مڑ سٹیز‘ کی توقعات ۱۸۶۳ء کے لیے قائم کی ہوں۔ ۱۸۶۱ء اور ۱۸۶۲ء کے دوران سید احمد شہید کی تحریک مجاہدین کے باقی ماندہ جتنے بڑی تیزی کے ساتھ منظم ہو رہے تھے اور انگریز حکومت کے لیے یہ حوقع شورش ۱۸۵۷ء کی شورش سے زیادہ خطرناک اس لیے تھی کہ یہ برصغیر کے ایک کونے تک محدود تھی اور اس علاقہ کے عقب میں جو علاقہ تھا وہ برطانوی مملکتوں میں نہ تھا۔ ۱۸۶۳ء ہی میں۔ یعنی غالب کی چشم کوئی کے من مطابق۔ جیسا کہ قحط کے نام خط آخر وہ مارچ ۱۸۶۲ء سے میاں ہے۔ غالب وہاں تحریک کی ایک بڑی جنگ سے امید لگا کر انگریزوں کی قلب کا خاتمہ چاہنے والوں کی فہرست میں شامل ہو جاتے ہیں۔ یہ غالب کے حق میں سب سے بڑی دلیل ہے۔

مولانا دلاعت علی کے فرزند مولانا محمد اللہ کی سرکردگی میں امیڈل کے مقام پر وہ جنگ ہوئی جو ۱۸۵۷ء کے بعد انگریزوں کی ہندوستان میں سب سے بڑی جنگ تھی۔ اس جنگ میں جرنل

جیمز برلین (Gen. Chamberlain) کی کمان میں سات ہزار انگریز سپاہیوں پر مشتمل انگریزی فوج نے ۱۳۰۰-۱۳۰۰ عہادین کا مقابلہ کیا۔ (رہنید اور عہادین ہندو ملکہ محمد خواں خاں مکتبہ رشید یہ لاہور ۱۹۸۳ء صفحات ۲۷۱-۲۷۷)

انگریزوں نے میدان جنگ میں اپنی حدودی برتری اور سیاسی چالوں کے ذریعہ اس جنگ میں فتح پائی اور غالب جس حقیقی رستخیز کی آس لگائے بیٹھے تھے وہ بلا خردست خیز بے سود ہت ہوئی۔ پس بھی ہوا کہ انگریزوں نے سوات کے اخوند کو وائے ریاست تسلیم کر لیا۔

غالب کے جس خط کے مندرجات کی بنیاد پر ۱۸۶۳ء رستخیز کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کی وجہ علم نجوم میں غالب کی بے پناہ دستگاہ ہے۔ یہ سال علم نجوم کے ماہرین کے لیے جنگ آزادی کے آخری اہم محارب کا سال ہے۔

غالب کے یہاں انگریزی غلبہ سے آزادی کی خواہش اور ایک حقیقی رستخیز کے لیے آرزو مندی ہی وہ سچ ہے جو حرمت پسندوں کے لیے نکاور درخت بننا چلا گیا۔ یہ بات کچھ کم اہم نہیں ہے کہ نوآبادیات کی آزادی کا سلسلہ بھی بڑے صغیری سے شروع ہوا۔

ہے اصل ختم ہند سے اور اس زمین سے

بھیلا ہے سب جہان میں یہ میوہ دور دور

غالب و اقبال..... ایک تقابلی مطالعہ

اقبال ہماری ثقافتی تاریخ کا وہ موڑ ہیں جہاں ہم اپنے ماضی و حال کا جائزہ لیتے ہیں اور ان تمام سوالات کے از سر نو جوابات دینے کی سہی کرتے ہیں جو وقتاً فوقتاً خود کو نئے الفاظ کا جامہ پہناتے رہتے ہیں۔ اسلامی ہند کی کچھلی ایک سو سال کی تاریخ میں اگر کسی شخص نے مسلم سوسائٹی کے روحانی اور فلسفیانہ تضادات کو سمجھنے اور ان سے عہدہ بردار ہونے کی کوشش کی ہے تو وہ اقبال ہی ہیں۔ اقبال ہماری تاریخ کا وہ وجود ہیں جس کے ذریعے ہمارے عوام کے ایک بڑے طبقے کی امیدوں آرزوؤں اور شبہات کو شعری سانچوں میں ڈھالنے والا نیا کارملا ہے۔

وہ ہمارے سامنے بہت سی حقیقتوں سے آتے ہیں۔ شاعرؔ یا سجادؔ، فلسفیؔ یا مہر تعلیمؔ لیکن ان کی شاعری کو جو دوام حاصل ہوا ہے اس نے ان کی شخصیت کے دیگر شعبوں کو شاعری کی تنہیم کے لئے مددگار عناصر کی حیثیت دے دی ہے۔ اقبال کی سیاست، فلسفہ اور اقتصادی و تعلیمی نظریے زمانے کے ساتھ ساتھ کم یا زیادہ دو قیام ثابت ہو سکتے ہیں لیکن ان کی شاعری کی سرمستی اور غلوں پر زمانے میں اپنے فنکار کی افادیت کا لوہا منواتے رہیں گے۔

اقبال غالب کے بعد اردو شاعری کے آسمان پر پختے ہیں لیکن اقبال نے اپنے سماج کی تعمیر اور اس کے تضادات کو سمجھنے اور اسے نئی راہ دینے کی جو مہم پر کوشش کی ہے وہ غالبؔ اقبالؔ ہی کا خاصہ ہے۔ اس میدان میں غالب اقبال کی رہبری کا دعویٰ تو کر سکتے ہیں لیکن ہماری کا نہیں۔ حقیقت ہے کہ غالبؔ اور اقبالؔ کا مقابلہ دوسرے مسئلہ ہے۔ دونوں کی دنیا میں مختلف سماجی اداروں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اگر ایک انگریزی طاقت کو چھو جاتے ہوئے دیکھ رہا تھا تو دوسرا انگریزی

حالات کے علاوہ کسی اور طاقت کو نہیں جانتا۔ لہذا اس طاقت کے جو اس کے ذہن میں تھی اور جسے وہ باطنی کی طرح حال میں بھی جاری و ساری نہ دیکھتا چاہتا ہے۔

غالب سے اقبال کا ایک تعلق تو وہ ہے جو کسی اپنے پیش رو سے ہوتا ہے۔ اقبال غالب کے بعد والی منزل کے مسافر ہیں۔ غالب کا انتقال ۱۸۶۹ء میں ہوا اور اقبال ٹھیک سات سال بعد ۱۸۷۷ء میں پیدا ہوئے۔ اتفاق کی بات یہ بھی ہے کہ شمالی ہندوستان پر بہت عرصے تک برطانوی ہند کی راجدھانی، نکلوتہ سے حکومت ہوئی۔ وہی دور اس کے مغربی مضافات یعنی ۱۸۵۷ء کے بعد پنجاب اور سرحد کے نئے متحدہ صوبے میں شامل کئے گئے۔ ۱۹۰۱ء میں جب صوبہ سرحد پنجاب سے الگ ہوا تو وہی بدستور پنجاب کی عملداری میں شامل رہا۔ الفرض شمالی ہند کے لوگ مغلیہ دور کے بعد انگریزوں کے زمانے میں بھی ایک ہی سے حالات میں گرفتار رہے۔ ان کے حکمران ایک تھے اور مسائل بھی ایک۔ یکجا وہ ہے کہ شمالی ہند (جس میں بنگال، بہار، اڑیسہ، بونے، وسطی ہند، دہلی، پنجاب اور سرحد شامل ہیں) کے مسلمانوں میں قوم اور قومیت کے تصور کا اطلاق سب سے پہلے ان ہی علاقوں کے مسلمانوں کے لیے ہوا اور پھر آہ و رفت کے ذرائع میں ہجرتی کے ساتھ ساتھ قوم کی اصطلاح پورے برصغیر کے مسلمانوں پر منطبق ہو گئی۔ مسلمانوں کے ہاتھوں سے بڑے بڑے علاقے نکل رہے تھے۔ انگریزی قوانین انسانی زندگی سے زیادہ جائیدادوں کی لوٹ کھسوٹ اور اس لوٹ کھسوٹ کے تختہ کے لیے بنائے گئے تھے۔ اس لیے مسلمانوں کی سیاست ہندو اور انگریزوں کے گٹھ جوڑ کے خلاف مکوٹنے لگی تھی۔

تقدّر کے زمانے میں بھی چند علاقوں کو چھوڑ کر مسلمانوں کو ہندوؤں سے انگریزوں کے ساتھ گٹھ جوڑی دکھائیں تھیں۔ لیکن خد نے ہند میں اسلامی طاقت کے پھر سے ابھرنے کے خواب کو بچتا چور کر دیا تھا اور تاریخ کے اس موڑ پر سرسید احمد خاں اور ان کے ساتھیوں نے مسلمانوں کو ہندو سماج کاروں کی معاشی لوٹ کھسوٹ اور سرکاری ملازمتوں میں ان کی بڑھتی ہوئی تعداد سے منسلک کے لیے ایک معقول لیبرل قیادت کو ختم دیا جس کا غلط مسلمانوں کو کئی تعلیم کے ذریعہ سے آراء مت کرنا تھا۔ یہ وہ دور ہے جب لفظ "قوم" کا استعمال بڑھتا ہوا نظر آتا ہے۔ سرسید، پنجاب اور صوبہ

جہاں متحدہ کے دوروں میں مسلمانوں کی زمیںوں حالی کا دردناک رویہ ہوئے ملتے ہیں اور ان کے نزدیک قوم کی صلاح مغربی تعلیم میں مضمر ہے۔

شمالی ہندوستان میں دنیا بھر کے مسلمانوں کو ایک ہی قوم سمجھنے کا جذبہ ایک گرفتار دور وحالی آدرش کی حیثیت سے جڑ دیا جان رہا ہے۔ دیگر مذاہب کے مسلمانوں کے بارے میں اس قسم کی کوئی بات قطعیت کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی۔ تاریخ شاہد ہے کہ اس جذبے کے لوگ اپنے علاقائی مفادات پر وسیع تر مفادات کو ترجیح دینے کی وہ عظیم الشان جبلت رکھتے تھے جو ایک قسم کی خواہش مرگ میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ اس قسم کے لوگوں کو زمینی نفروں کے سامنے ڈھیر کیا جاسکتا ہے۔ لیکن تاریخ کا پیہر بے نیازی کے ساتھ چلا رہتا ہے اور اس کی حرکت میں تبدیلی اور ارتقا کی ان دیکھی منازل طے ہوتی رہتی ہیں یہ منازل جس قسم کی قربانیوں کا مطالبہ کرتی ہیں وہ اسی وقت جوش کی جاسکتی ہیں جب انفرادی اور علاقائی مفادات کو انسانی مفادات کے سامنے بچھا جانا چاہئے اور تسلیع اور علاقہ داریت کے نفروں کی انسان دشمنی کے خلاف جہاد کو اول و آخر کوئی ٹھہرایا جاسکے۔

اقبال نے جب آنکھ کھولی تو انہیں پورے ہندوستان کے مسلمانوں کو ایک قوم سمجھنے کی سیاسی ضرورت کے ساتھ ساتھ تمام دنیا کے مسلمانوں کو ایک ہی ملت سمجھنے کی ضرورت بھی محسوس ہوئی۔ اقبال نے دیکھا کہ مغرب میں مراکش سے کاشغر تک اور مشرق میں اٹلی و نیپال تک تو آبادیات کا ایک ایسا جال بچھا ہوا ہے جس میں ان کے ہم مذہب بکڑے ہوئے ہیں۔ اس نے ان علاقوں کی سیاسی پستی کے پیچھے معاشی و سماجی پستی کے ہولناک مناظر دیکھے۔ اور اپنی ملت کو بدترین توہمات اور لامصلحت میں گرفتار دیکھ کر اس کی عافیت کے لیے حرکت اور ارتقا کے اصول تجویز کیے۔ تو بہتات کے پیچھے اسے مقامی مذاہب کے اثرات اور تصوف کی دنیا بیزاری نظر آئی۔

سواس نے صحیح اسلامی روح اور اس کے مطابق دنیا سازی کی بات کی۔ معاشی بد حالی کے پیچھے اسے دنیائے نظام تعلیم نظر آیا۔ جس میں بلیک بوس کا ناک کا راج تھا تو اس نے علم و فکر کے گروہ فتنی حصار کو توڑنا چاہا اور علم کی دستوں اور عقیدے کی جھلکناے کے درمیان ایک پلی بنانے کی فکر کی۔ اس کے مغربی سفر اور یورپی درس گاہوں کی تعلیم نے عالمی اخوت اور علم کو انسانی مشترکہ میراث

جانے پر زور دیا اور اس نے قلعے، قلعے اور برجساں، غرضیکہ جہاں سے بھی اپنی پتھر قوم کے لیے کوئی دوا نظر آئی اسے بلا تکلف اپنے نچے میں شامل کر لیا بلکہ اس خیال کو تقویت دی کہ یہ شاعر سرزد بھی کرتے ہیں تو لطف آتا ہے اور چھوٹے شاعر چوری چھپے کسی بیرونی ترکیب کو استعمال بھی کر بھاگتے ہیں تو خُصاً آتا ہے۔

اقبال کا خطرناک انداز وسیع تھاجتنا ان کا دہن انحراف آج ہم سیدہ امروہ شہید کی تحریک کے بارے میں یہ جان کر کہ ہلا کوٹ کے شہزادائے بریلی (یوپی) سے آنکھ کر بنگال دیہار سے جہلمین کے دستے جمع کرتے ہوئے سندھ، بلوچستان کے واسطے صوبہ سرحداً کو رنجیت سنگھ سے لاتے تھے سوچتے ہیں کہ ہو نہ ہو یہ کوئی باغی القدرت جذبہ ہی ہو سکتا ہے لیکن اقبال کے لیے یہ کوئی چوٹا دینے والی خبر نہیں۔ وہ جس آدرش پر یقین رکھتے تھے اس کا تقاضا بھی یہی تھا۔ اقبال کی قوم پہلے پوری ملتِ اسلامیہ اور اس کے بعد تمام نئی آدمیہ جمیلہ ہے۔

عالم اور اقبال کا مطالعہ کرتے وقت بہت سی مشترکہ باتیں سامنے آتی ہیں۔ عالم بھی انگریزی تسلط پر کڑھتے تھے مگر پرانے دنوں کو یاد کرتے تھے اور روتے تھے لیکن دشمن کو اس کے بہتر قانون اور سائنسی ترقی کی وجہ سے اس وقت تک ناقابلِ استدعا سمجھتے تھے جب تک بیہوشی منہات سے حرمین ہو کر ان کا مقابلہ نہ کیا جائے۔ عالم آدھے مسلمان سی لیکن جامع مسجدِ دہلی میں سکھ فوجیوں کے گھوڑوں کی ذہنناہشی سن کر ان کے دل میں ان افغانوں کی تحریک پیدا ہوتی ہے جو وہ امن کے دور میں ایک کان سے سن کر دوسرے کان سے اڑا دیتے تھے۔ یہی حال اقبال کا تھا۔ وہ بھی سکھوں کے دور میں پنجاب میں اذان پر پابندی پر براہم تھے اور وہاں دہلا اسلام قائم کرنے کے لیے آدھ کے بھادر بین کی رنجیت سنگھی فوجوں پر پٹیل کو سرداروں کا اعلائے کلمۃ الحق تصور کرتے تھے۔ اپنی قوم کی پامالی کو دیکھنے کے لیے اقبال نے بھی کلمۃ الحق بلند کیا۔ اقبال کی آواز کے پیچھے عالم کی آواز تھی۔ عالم شاہ مہداحریز کے تتبع میں انگریزی تعلیم کے اسی وقت سے حامی تھے جبکہ ۱۸۴۳ء میں دہلی کا عکب بنیاد رکھا گیا لیکن سرسید کے آئین اکبری کے صحیح شدہ نسخے کی تقریب میں فرنگی علم اور عیسائیت کی شان میں مدح سرائی کا اثر تھا کہ مسلمانوں میں قائمِ اعظم

اقبال مولانا محمد علی ظفر علی خان، سر امیر علی سر علی امام، سر شاہ سلیمان، سر اس مسعود، ڈاکٹر حسین اور حسرت موہانی جیسے رہنماؤں کی آمد ممکن ہوئی جنہوں نے مشرقی اور مغربی علوم سے بہرہ ور ہو کر تعلیم اور سیاست کے شعبوں میں کارہائے نمایاں انجام دینے کے لیے انگلک جدوجہد کی۔

نئی نسل ان بزرگوں سے کس حد تک متفق ہے اور کس حد تک غیر متفق؟ یہ بالکل الگ سوال ہے۔ ٹکمرے ہوئے جاگیردارانہ سماج کے رہنما اپنی روشن خیالی سے سرمایہ دارانہ سماج کے لیے راستہ صاف کرتے ہیں۔ وہ اگر ہمیں توہمات سے نہات دلانے کی سعی کریں، غیر انسانی معاشی رشتوں کو رواج دینے کے لیے خود کو رہنمائی کے لیے پیش کریں تو آج کے دور کے محنت کش عوام کی بحالیات بھی اپنے پیش روؤں کی بحالیات کے کچھ نہ کچھ قاعدہ مند اجزا کو اپنے سینے سے ضرور لگائے گی۔ تاریخِ خلا میں ختم نہیں ہوتی بلکہ اس کا ہر جتنی سفر نہایت کم پیچیدہ سے زیادہ پیچیدہ صورت میں خوب سے خوب تر کی سمت سفر ہے۔ اقبال نے خوب سے خوب تر کی جانب جس سفر کا آغاز کیا ہے آج وہ ہم سے نیز ترک گاحزن کا مطالبہ کر رہا ہے۔ نیکیوں اور خوبیوں کی منزل ہماری جدوجہد کی چیز ہے مہارت ہے۔ زیادہ جدوجہد سے ہم خود کو نیکیوں اور خوبیوں کے قریب پائیں گے۔ اقبال نے حرکت کو خدا کے سماںِ ظہر اگر محدود کو غیر خدا بنا دیا ہے۔

تاریخ گواہ ہے کہ اقبال کی عظمت غالب کے لہجے میں بات کرنا نہیں ہے اور نہ ہی ہندوستانی ادب میں فارسی اثرات کے بہترین امثالوں کی خوش بچینی میں ہے۔ اقبال کی بڑائی اپنے سماج میں قصوف اور فکروہدان اور رحل خانقاہ اور دیاداری کے حوالے سے انسان اور کائنات اور انسان اور خدا کے رشتوں پر مکمل کر بحث کرنے اور ان مباحث میں ایک جامع اور عملی کردار ادا کرنے میں ہے۔ قوم کی بد حالی اور بستی ان کے قلب کو بر ما رہی تھی۔ اس بد حالی اور بستی سے نپٹنے کے لیے ان کے پاس جدید علوم کا تازیانہ تھا اور اسلامی روح کی سادگی اور یکدہی۔ اقبال نے جہاں نظم کو غزل کا رنگ دیا وہاں غزل کی Fragmentary شاعری کو اپنے آخری زمانے کی Discursive شاعری میں تبدیل کر دیا۔ ۱۹۲۵ء سے ۱۹۳۷ء تک کے دور کی شاعری میں جو باہم بچگی ہے وہ باہم لگہ نظر کے غیر معمولی ارتطاف کے بغیر ناممکن تھی۔ اقبال کے اس دور کی گمن

گرج جوتش کے یہاں بھی ہوتا آتی ہے۔ لیکن اقبال کی شاعری کے واضح مقصد اور مصوری اور بلائی پہلوؤں میں تطابق جوتش کے یہاں موجود نہیں۔

اقبال نے Development of Metaphysics in Persia میں

اسلام کے دو بڑے مدرسہ ہائے فکر اشعریہ اور معتزلہ کے بارے میں مکمل کر بحث کی ہے۔ اس بحث سے بھی یہ نتیجہ نہیں نکلا کہ اقبال کسی بھی ایک مدرسہ فکر سے یکسو متعلق تھے۔ غالباً معتزلہ اور صفائیہ مدرسہ ہائے فکر کے درمیان اشارہ نے جو اندازِ فکر وضع کیا تھا اقبال نے اشعریہ اور معتزلہ کے درمیان وہی اندازِ فکر وضع کیا ہے۔ اقبال اشعریہ فکر سے غلط قرآن اور جوہر عرض کے مسائل پر ضرور متعلق ہیں لیکن جوہر قدر کے مسئلے پر ان کی فکر معتزلہ سے جالفتی ہے۔ لہذا جب ہے کہ اس مسئلے پر اقبال سرتیڈ احمد خاں شملی اور مولانا ابوالکلام آزاد سے زیادہ قریب ہیں۔ اقبال کی شاعری میں جس جدوجہدِ حکیمانہ محنت حرکت اور ارتقا کا ورد ہے وہ لفظی اور برہگساں کے ذریعہ اثر ہے۔

اقبال نے رومی سے اپنی عقیدت کا اعتراف متعدد جگہ کیا ہے لیکن اس سے مقصود بذات خود Pantheism نہیں بلکہ رومی کا وہ انفرادی تصور ہے جسے انہوں نے شعلہ نوائی کا نام دیا ہے۔ ایک جگہ کہتے ہیں:

چہ روی در حرم دلاو اذنان من
ازو آموختم اسرارِ جاں من
بہ دور فتنہ عصر کہن او
بہ دور فتنہ عصرِ رواں من

یہ اشعار ممتاز ہیں اس حقیقت کے کہ اقبال رومی کے غیر سیاسی رویے سے کہیں زیادہ ان کی فکر کے اس حصے کے حامی تھے جو تعمیرِ مہذل اور ارتقا کے معنوں میں نظر پائے آزاد اور ارادے (Free Will) سے مستعار ہے۔ اقبال کے یہاں نظریہ و برہنہ انسانی مجبوری و اختیاری کی تفریق برہگساں اور وجود (Self) اور غیر وجود (Non-Self) کے درمیان کششِ غلطی کے ذریعہ اثر ہے۔ اقبال ایرانی Pantheism کی دلدل سے ۱۹۰۵ء میں یورپ سے واپسی پر ہی نکل آئے اور اسرارِ خودی اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ بھی رومی کو یورپی ارادیت (Voluntarism) کے ساتھ

قول کر چکے تھے۔ روی کی فکر کو جب ہم یورپی بیوروکریسی سے متصف دیکھتے ہیں تو ایک نئی فکر کی کونسل نکلتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اقبال یورپی تہذیب کی حرکیت کے قائل تھے لیکن یورپ کی اخلاقی کمزوری انہیں اس حرکیت کو جوں کا توں قبول کرنے سے روکتی تھی۔ خود مشرق میں بھی متقی تصوف کے جلو میں جمود کم بخشتی اور دنیا بیزاری کے سبب بدھمتی ہوئی کلچر کے پیچھے Pantheism ہے۔ اقبال اس ضمن میں افلاطون کو سہرا تراجم ٹھہراتے ہیں۔

دلِ لبِ اولِ افلاطون حکیم

از کردہ کوسفندہاں قدیم

توہما از شکر و مسومِ مکت

نعت و از فوقِ عملِ محرمِ مکت

ہے ہر عزمِ گرچہ طرباک و دلاویز

اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز

یہاں پر غالب اور اقبال میں ضمن جاتی ہے۔ غالب کو اکثر غلوں نے سمجھ جان کر وحدت الوجودی ثابت کیا ہے اور اقبال وحدت الوجودی فکر کے مضمر اثرات کے ہمیشہ شاکر رہے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ غالب ایرانی شاعری کی روح یعنی تصوفِ گہمی کے پرستار تھے اور ایران سے ان کا عشق اس قدر تھا کہ وہ اپنی زندگی کے آخری دن شیراز (ایران) ہی میں بسر کرنا چاہتے تھے۔ ممکن ہے کہ غالب کی شیعیت ایران دوستی کے لیے کوئی جواز ہو لیکن وحدت الوجودی ہونے کے لیے ایرانی ہونے کی کوئی قید نہیں ہے۔

اس کے برعکس اقبال اسرارِ خودی میں یورپ سے واپسی کے بعد زہدِ سوائے عرب کی دعوت دیتے ہوئے ملے ہیں۔

فکرِ صالح وِ لبِ ی باہیت

رہتے سوائے عرب ی باہیت

از چمن زارِ عزمِ گلِ چیدہ

نوبهار ہندو ایماں دیدہ
اند کے از گری صرا بخور
بلاؤ دھرم اند لڑا بخور

’رسمز بے خودی‘ میں وہ ایک سو فی کے حوالے سے اپنی بات کی حرید وضاحت کرتے ہوئے ملتے ہیں۔

ہماری سے گفت اے جان پر
از خیالات مجم بلا غدر
زانکہ فکرش گرچہ از گردوں گزشت
از جد و جہا نمی بیروں گزشت
قلب را زیں حرف حق گرداں قوی
ہا عرب در ساز تا مسلم شوی
اور یہ سب کچھ کیوں؟ غلطی کے ساتھ ہم زبان ہو کر کہتے ہیں:
زندگانی قوت پیدا سے
اصل او از ذوق استیلا سے

یہی وہ قوت اور حرکت ہے جو اقبال کے خیال میں اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب کم محبت بنانے والی فکر کو اپنے ذہن سے نکال پیچھا جائے۔

اقبال کیوں کر اشعری ہو سکتے ہیں جب وہ ارادیت (Voluntarism) کے وکیل ہیں؟ حرکت اور ارتقا پر یقین رکھتے ہیں، ایک طرح کی Free Will کے تاگل ہیں جس کے ذریعے انسان اپنی زندگی کو ختم یا ہمیشہ بنا سکتا ہے۔ اپنی کتاب میں وہ خود فرماتے ہیں:
’عقلیت پسندی کی تحریک کے اصل اغراض کے بارے میں کچھ غلط فہمی ہے اور کچھ عقلیت پسندوں کے گروہ کے بے لگام خیالات کی بدولت رجعت پسند مفکرین اس تحریک کو انکسار کی تحریک سمجھ بیٹھے ہیں اور اُسے اسلام کے سماجی نظام کی استقامت

کے لیے دشمن گردانے لگے۔ ظاہر ہے کہ ان حضرات کا مقصد اس کے سوا کیا ہو سکتا تھا کہ وہ اسلام کے سماجی تار و پود کو برقرار رکھیں اور اس مقصد کے حصول کے لیے انہوں نے اپنے قانونی نظام کو حتیٰ الامکان مضبوط بنانے کے لیے شریعت کی Binding Force والی طاقت استعمال کی۔

Development of Metaphysics in Persia میں اقبال کا بھی

خیال ہے کہ عقلیت پسندوں کی مشق نے خدا کی شخصیت کو ختم کر کے اسے ناقابل بیان آفاقیت میں گم کر دیا ہے لیکن اس تحریک کے خلاف جو تحریک (یعنی اشعریہ) ابھری اس نے ایک اور عقلی کی اور وہ یہ کہ اس نے خدا کی شخصیت کے نظریے کو محفوظ کر لیا لیکن فطرت کی خارجی حقیقت کو معدوم کر کے دکھ دیا۔

نظام (عقلی) کے نظریے جو برہی مجردیت (Atomic Objectification)

کے باوجود عقلیت پسند کا جو ہر ایک آزاد معروضی حقیقت پر قرار رکھتا ہے۔ جب کہ اشعریہ کا جو ہر آزاد ارادے (Free Will) کا ایک لمحہ گزراں ہے۔ ایک فطرت کو پہچانتا ہے لیکن علم و حیثیات کے خدا کی قیمت پر اور دوسرا جہت پسندوں کے خدا کو پہچانے کے لیے فطرت سے دست کش ہو جاتا ہے۔

ہمیں یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ معتزلہ اسلام کی شروع صدیوں میں عیسائیت، مجوسیت اور بدھ مت کے حیلوں کا رد کرنے لگے تھے۔ خود اسلام میں انہوں نے نرجیہ اور ہنجرہ دوسرے ناموں کے خلاف سوچ لگا رکھا تھا۔ ہنجرہ نرجیہ فرشتے کا اعتقاد ہے کہ خدا باقاعدہ انسانی جسم رکھتا ہے۔ معتزلہ نے خدا کو انسانی خواص سے آزاد کیا۔ اسی طرح نرجیہ کا خیال تھا کہ ایمان صرف کلمہ شہادت کے اقرار کا نام ہے اور عبادت ضروری نہیں ہے۔ یہاں بھی معتزلہ حرکت میں آئے۔ معتزلہ نے خدا کے انسانی وجود کے نظریے کو اس لیے بھی رد و ناجو کیا کہ وہ اس طرح فطرت کو ہمہ کی دست دراز ہیں سے محفوظ کر سکیں۔

اقبال معتزلہ کی بہت سی خدمات کے مستحق تھے۔ ہنجرہ اور نرجیہ فرقوں کے خلاف معتزلہ

کا موقف یا خدا کی وحدانیت کے سلسلے میں معتزلہ کے وائل و براہین۔ پھر انسان اور کائنات کے لامتناہی ارتقا کے بارے میں معتزلہ کے رویے سے اقبال کا کافی قریب ہیں۔ معتزلہ کے بابت ان کا بڑا اعتراض غالب یہ ہے کہ عقلیت پسندی حقیقت کو صرف عقل کے ذریعے پانے کی ایک کوشش تھی۔ یہ مذہب اور فلسفہ کے دائروں میں یکسانیت اور مطابقت ڈھونڈنے کا نام ہے لیکن اقبال کو اشعری ٹھہرا کر زجعت پسندی کے خانے میں رکھ دینا ان کے ساتھ بہت بڑا اہم ہے۔

غالب ہماری بحثوں کے لیے سچ کی جگہ نہیں ہوتی یا تو سای دنیا کے اوپر رہتے ہیں یا مہر زمین کے نیچے قبر میں۔ جنول مولانا ابوالکلام آزاد ’دو سو سالہ مغربی تعلیم کے باوجود ہمارے بازاروں میں من سے لے کر چھٹا تک تک ہر شے کا وزن ایک ہی ہے۔‘ ولفرد کاٹنرل اسمتھ نے اپنی کتاب *Modern Islam in India* میں اقبال کی فکر میں بہت سے تضادات اور ’کاشی‘ فکر کے پرتو تلاش کرنے کے باوجود اس حقیقت کو تسلیم کر لیا ہے کہ اقبال نے سائنس کی حقیقت کو تسلیم کیا ہے لیکن پھر خود ہی اس نے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ اقبال مغربی سائنس کے جلو میں آنے والی مغربی اقدار کے خلاف تھے۔

مغربی سائنس اور تفسیر قدرت کے کاسوں میں مغرب کا یہ جوش متبع ہونا چاہیے یہ قاطبی قدر بات ہے کہ مادہ جس قدر انسانی راہ میں جاں ہوتا ہے اس قدر وہ انسان کو جدوجہد پر آمادہ کرتا ہے۔ سماج کا بھی یہی حال ہے کہ وہ انسان کو مختار پ ارادوں کے سامنے سید پر کرتا ہے اور مذہب بھی اسی لیے قائل ستائش ہے کہ انسانی ذہن کو خوف سے نجات دلانے کے علاوہ اپنے باطنی جوش اور تخلیقی قوت سے سرشار کرتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علم کے رواجی خزانے کو سائنسی دریافتوں اور ایجادات نے کتنے کا کتنے گھمبیر کر رکھا ہے۔ اب انسانی علم کی تہہ یہ مشکل ہوتی جا رہی ہے۔ علم میں ہر آن اضافہ ہو رہا ہے اور نتائج کو بلا کسی دیش قبول کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے۔ اب وہ زمانہ ختم ہو گیا ہے کہ کوپرنیکی نظام شمسی کی دریافت اور بیلیوسی کائنات کی موت میں ۱۵۰ سال کا عرصہ لگے۔ اقبال کے سامنے ۱۹۲۱ء میں نظریہ اضافیت کے ذریعے ایک فکری بھونچال آیا اور خود

اقبال کے لیے اسی سال زمان و مکان کے نظریات تبدیل ہو گئے۔ جس طرح غالب نے مغربی قانون کو مغلیہ قانون کے مقابل زیادہ ترقی پسندانہ نظیرا کر جاگیرداری زمانے کے قانون کو ابھرتے ہوئے صنعتی عہد کے قانون کے مقابلے میں پست گردا تھا اسی طرح اقبال بھی خود مغربی فکر کے مختلف کتبہ ہائے خیال میں غلطیوں اور برکسوں کے اس لیے قائل تھے کہ خود اقبال کا سماج بستی کی دلدل میں پھنسا ہوا تھا اور وقت کے تقاضوں سے مرد و عورتوں کی حسیات فکر ہی عہد و برآ ہو سکتی ہے۔ غالب اور اقبال دونوں ہی ترقی پسندانہ نظریات کے مالک ہیں لیکن اقبال اپنے سامنے فرد اور کائنات اور فرد اور سماج کے مسائل پر ایک خاص قسم کا عمرانی خاکہ بھی رکھتے ہیں۔ وہ علم و عقیدے کی بڑھتی ہوئی غلطی دیکھتے ہیں اور اسے پائے کی کوشش کرتے ہیں چاہے وہ ایک غیر شاعر عمرانی سائنس دان کے معیارات پر پورے نہ اتر سکیں۔

انسانی ارادے کے خاتمے اور شر سے روگردانی کو اقبال اسلام کی اصل روح کے مطابق سمجھتے ہیں لیکن یہ کافی متنازعہ مسئلہ ہے۔ اقبال وحدت الوجودی فکر کے اس نظریے کے خلاف ہیں۔ ان کی دانست میں انسان اپنے زمانے کی سماجی، معاشی اور سیاسی حالت کو بہتر بنانے کے لیے پیدا ہوا ہے۔ وہ مستقبل کی بہتری کے لیے آج کی تحریک پر یقین رکھتے ہیں۔ ان کا انتخاب آئیں انقلاب، بیڑ اور انقلاب ریز صوفی کچھ ان صفات کا حامل ہونا چاہیے۔

خاک کی و نوری نہاد بندہٴ مولا صفات

ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

اس کی امیدیں گلیل اس کے مقاصد جلیل

اس کی ادا و مغرب اس کی نگہ دانوار

اقبال واقعتاً غالب سے متاثر ہیں۔ 'جاوید نامہ' میں فلک مشتری کی سیر کے دوران غالب صلاح اور قراۃ العین طاہرہ سے ملاقات اور ان تینوں کے بارے میں اقبال کے دو صمیمی کلمات اس حقیقت پر دال ہیں۔ ہر چند کہ وہ غالب کے فلسفہ وحدت الوجود سے اختلاف رکھتے ہیں لیکن غالب کی قوت متغلیہ اور ان کی فکر کی گہنی گدازی پر جان چڑھتے ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ غالب اور

اقبال کے یہاں وہ کون سے پہلو ہیں جو فکر و نظر کے اختلاف کے باوجود بڑی شاعری کے مشترک غیر کی بابت متفقہ کوآ کے پڑھا سکیں۔

بقول لیکن ناتھ آڈاؤ غالب اور اقبال کے درمیان مماثلت اس رشتے سے ہو رہا ہے جو اقبال کو کوئے سے تھا۔

آہ تو آہی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
گشتِ دیر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

عالم اور کوئے کی ہمسری پڑھ دینے کے بعد اقبال کوئے سے اپنا تعلق کرتے ہیں۔

او چمن زاوے چمن پرورد
من ویدم از زمین مرد
او چو بلبل در چمن فردوس کوش
من چہ صرا چوں جس گرم غروش

تو عالم پران کی علم کا مستعد و ذیل شعر عالم کی عظمت کا واضح اعتراف ہے:
لعل کو پائی میں تیری ہمسری ممکن نہیں
ہو تخیل کا نہ جب تک فکرِ کمال ہم نہیں

’عیانِ شرق‘ میں اقبال نے عالم کے ساتھ اپنے فکری رشتوں کو اور مضبوط کیا ہے۔ اقبال نے ذہنی کی اصلیت اور ماہیت پر جن چار شعرا کو منتخب کیا ہے ان میں عالم ’روی کے ساتھ شرق کی فہم کی کرتے ہیں جب کہ براؤننگ اور ہارن مغرب کی۔ براؤننگ کے خیال میں حرارت اور ولولے کے لیے خارجی تحریک کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ شعری طرف چل پڑتا ہے جو راست باز رہتا ہے۔ شعر آپ حیاتِ افزا کا جامِ ذہنی میں ڈال کر ذہنی کو ہمیز دیتا ہے۔ ہارن شعر سے بھی مدد طلب کرنے کا روادار نہیں کیونکہ اس سے ذہنی کو کڑھ لگتا ہے۔ اب عالم کی ہادی آتی ہے۔ وہ ذہنی کو حرکت و حرارت اور توانائی بخشنے کے لیے فرماتے ہیں۔

تاپا، تلخ خر شود و سینہ ریش تر
مکد ازم آگیند و در ساغر اکنم

غالب یہ شعر فکرِ غالب کو سمجھنے کے لیے سب سے زیادہ **Precise** کوشش ہے۔ جب کہ مدنی حیات و وجود کے اصل سرشت کی طرف مراجعت پر زور دیتے ہیں۔

آئینہ شے کا کمرہ پاک او کا
از تاک باور کیرم و در ساغر اکنم

غالب کے لیے 'مکد ازم آگیند و در ساغر اکنم' کے الفاظ منتخب کر کے اقبال نے غالب اور مدنی کو زندگی کی غایت سمجھنے کے لیے لازم و ملزوم قرار دیا ہے۔

غالب اور اقبال کے درمیان ایک اور رشتہ ہم خیالی بھی ہے۔ 'مندیپ گلشن نا آفریدہ' ہونے کے احساس سے ہم رشتہ ہونے کے علاوہ غالب اپنے دل کو جس طرح کا آتش کدہ دیکھنا چاہتے تھے اس کے بعد تو:

لازم نہیں کہ خضر کی ہم بھڑکی کریں
ہاں کہ اک بزرگ ہمیں ہم سفر لے

اور پھر یہ شعر:

ہاں میا دین اے پور فرزند آذر را کر
ہر کس کہ خلد صاحب نظر و سنج بزرگان خوش کرد

بخش این آئین کہ دارد روزگار
گشت آئین دگر تقدیم پار
یا کہ کاہد آساں بکر دانم
فتا بگردش رطلی گراں بکر دانم

مندرجہ ذیل اشعار میں جو فکر کار فرما ہے وہ اقبال کے درج ذیل شعر سے بھی ہو یا ہو رہی

اگر تھکید ہوئے شیوہ خوب
بکسر ہم رو ابداد رختے

یا پھر عزت نفس کی قسمیں کھاتے ہوئے دونوں شعراء کے درج ذیل اشعار ان حضرات کے خود پسند ہونے پر زور دے رہے ہیں۔

بندگی میں بھی وہ آزاد و خود ہیں کہ ہم
اٹکے پھر آئے دو کعبہ اگر داغ نہ ہوا

(غالب)

خودی کو کر بند انا کہ ہر مقدم سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے تاجیری رضا کیا ہے

(اقبال)

پاتا ہوں اس سے داد کچھ اپنے کلام کی
روح القدس اگرچہ مرا ہم زباں نہیں

(غالب)

اس خود پسندی کے برخلاف غالب کے یہاں شوخ انا کا کاریاں بھرتی ہوئی ملتی ہے جب کہ اقبال فرد کو خودی کے فلسفے سے روشناس کرنا کے لئے اسے ایک خاص اخلاقی نظام سے ہم دشو ہونے کی دعوت کے ذریعے انا کی تہذیب کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن غالب اقبال کے مقابلے میں گوشت پوست ہی کے آدمی نظر آتے ہیں جن سے لفظ شیں بھی سرزد ہوتی ہیں۔ وہ اپنی دلدراستہ قلبی کی نفسیاتی گرہیں کھولتے رہتے ہیں۔ جب کہ اقبال کی شاعری کیا ہے؟ زیادہ کیا ہونا چاہیے؟ پر سرکوز ہے۔ بھی ان کی کزوری بھی ہے اور بڑائی بھی۔ غالب اگر تجربیت پسند (Empiricist) ہیں تو اقبال ایک عینیت پسند (Idealist) لیکن ایک ایسے عینیت پسند جو سماج کی تشکیل اور تنظیم میں بڑی سرگرمی دکھاتے ہیں۔ مستقل حرکت، عمل، تبدیلی اور ارتقاء کے خواہاں اقبال اپنے عوام کے ہر شخص کو ترقی یافتہ دیکھنا چاہتے ہیں۔

عالب اور یگانہ چنگیزی

عالب واقف قابل دھک شاعر ہیں۔ شاید ہی کسی اور شاعر کے لیے خود کو منوانے میں عالب کی طرح ہر نوعیت کے اثرات کا سامنا کرنا پڑا ہو۔ عالب خوش قسمت تھے کہ انھیں مولانا آزاد مل گئے جنہوں نے عالب کو ”الہلال“ کے کالموں میں سر آٹھکوں پر بٹھانے میں کوئی کسر نہ چھوڑی۔ اس سے خوشتر وہ سر سید احمد خان، جسٹس سید محمود اور سر اس مسعود کے لیے قابل پرستش منم (Icon) تھے۔ مولانا آزاد انھیں اس حد تک لائق عبادت سمجھتے تھے کہ ان کا بس چلنا تو شاید وہ عالب کی پوجا شروع کر دیتے۔ سر سید احمد خان کے بارے میں بھی مولانا آزاد کا تپا ک ای نوعیت کا تھا۔ عالب کی کمال کا ایک موثر اعتراف یہ ہے جو ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری نے مولانا آزاد کی کے سلسلے عالب شناسی کو آ کے بڑھاتے ہوئے اختیار کیا تھا۔ وہ دیا ان عالب کو بد مقدس کے ساتھ صحیحہ آسانی کا درجہ دیتے تھے۔۔۔۔۔

ہم اس مضمون میں عالب کی شاعری کے خلاف ہم میں مرزا یاس یگانہ چنگیزی کے بھلا نظر کا بطور خاص مطالعہ کریں گے اور دیکھیں گے کہ آیا یگانہ نے عالب کی مخالفت دوسروں کی دیکھا دیکھی کی یا ان کی مخالفت کی وجہات یکہ اور تھیں۔ مرزا یاس یگانہ چنگیزی نے جب عالب کے خلاف علم بھارت چلے کیا تو اس وقت مولانا ابوالکلام آزاد ”نور“ کے سر عید القادر ملاما اقبال اور ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری عالب پرستی میں پیش پیش تھے اور یں لگتا تھا کہ یہ حضرات لکھنؤ کے قول کو حضرات کے ”معیار“ گروپ کے بھوا تھے۔ اھر مولوی عبدالرزاق راشد نے دکن میں نکلیات اقبال شائع کر کے عالب کے چالچلن کا سیلاب روک دیا تھا۔

غالب سے پاس لگانے چنگیزی کی آویزش کا سلسلہ جسے وہ بہت "اصولی" خیال کرتے تھے "جہانگیر خٹن" ۱۹۳۲ء سے بہت پہلے ہی شروع ہو گیا تھا۔ "جہانگیر خٹن" اس لیے اہم ہے کہ یہ تصنیف ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری کے مشہور مقدمہ "نور محمدیہ" کے فوری بعد شائع ہوئی۔

غالب کے خلاف انیسویں صدی کے آخری نصف زمانہ کی کافی فضا میں اُن کے انتقال ۱۸۶۹ء کے بعد اس وجہ اضافہ ہوا کہ شاید تعلیم یافتہ ادیب دوست ہونے کے لیے غالب کے کلام پر اعتراضات کرنا ضروری ہو گیا تھا۔ اُس دور کے بہت کم ایسے معروف ادیب تھے جو غالب کو بعض تحفظات کے بغیر قبول کیا کرتے تھے۔

غالب پر سب سے بڑا الزام تو یہی تھا کہ اُن کی وقت پسندی اردو زبان پر عبور نہ ہونے کی وجہ سے تھی۔ اگر میں خود کو غالب کے بارے میں صرف اعتراضات اور الزامات تک محدود رکھوں تو ہمارے سامنے غالب پر مختلف نوعیت کے الزامات اور اعتراضات کی ایک طویل فہرست سامنے آ جاتی ہے۔ میں اس طویل میں شامل ادبا یعنی مولانا حالی، مولانا محمد حسین آزاد، مولانا جلی مولوی، حکیم عبداللہ، مولانا عبدالسلام ندوی، مولانا ظفر طاباطبائی و آسی (مواہب کلام غالب)، مولانا عبدالسلام ندوی (غالب)، آرمس (نگار) اور نیاز فتح پوری کے الزامات اور اعتراضات کا مختصراً اعادہ کرتا ہوں چونکہ ان سب کا دعویٰ ہے کہ وہ غالب کے طرفدار ہیں یعنی غالب پر انکسبت شکایت اٹھانے والوں میں ایک بھی لگانے یا ڈاکٹر عبداللطیف (حنبلیہ) کی طرح غالب شکن نہیں ہے بلکہ یہ اُن حضرات کے اعتراضات یا اعتراضات ہیں جن کا شمار غالب پرستوں میں ہوتا ہے۔

غالب کے ایک ہمدرد ناقد عبدالصمد صادم الا زہری لکھتے ہیں کہ غالب کا "ازدود و یاران نہایت مختصر ہے اور اس میں بھی کسی غزل کا ایک شعر کسی کے دو کہیں مطلع عمارت کہیں مقلع غالب، پھر بعض اشعار مہمل اور افلاک کشیر میں زبان اکثر اشعار کی ایسی ہے کہ نہ جس کو اردو کہا جاسکتا ہے نہ فارسی۔ ان صوب کی پردہ پوشی کے لیے اُن کے مداحوں نے یہ بات بتائی ہے کہ مرزا کو اردو اور اُس کی شاعری سے دلچسپی نہ تھی۔"

(مقام غالب، کوارہ علیہ لاہور ۱۹۶۹ء، صفحہ ۳۰)

مولانا شبلی نعمانی (شعراں مجسم حصہ پنجم مرتبہ سیما بی اے مطبوعہ تاج بک ڈپو لاہور۔

۱۹۳۷ء صفحات ۱۱-۱۲)

مشمول مقام غالب میں لکھتے ہیں:

”اگر چہ ابتدا میں مرزا غالب بیدل کی بیرونی میں گمراہ ہو گیا تھا مگر غالب آہنی نظیر اور عظیم کے شعرا نے اس کو سنبھال لیا۔ غالب نے عقائد متوسطین اور قدما کی روش اختیار کی۔ ابتدائی کلام میں کچھ خامیاں ہیں مگر آخر میں استادانہ رنگ آ گیا۔“

مولانا غلام رسول مہر لکھتے ہیں (مشمول مقام غالب۔ صفحہ ۵۹):

”جبکہ غالب کی وقت پسند طبیعت بیدل کے مطالعہ سے بہت متاثر تھی لیکن زبانی قوی نے بلوغ حاصل کیا تھا نہ بیان پر پوری قدرت پیرا کی تھی نہ فکر و تخیل نے جلا پائی تھی وہ بیدل کے خاص الفاظ و تراکیب کو بے کثرت استعمال کرتے تھے اور اسے بیدل کی بیرونی سمجھتے تھے۔

احسن یار بیرونی لکھتے ہیں (احسن الانتخاب صفحہ ۷۰):

”مرزا ایک مدت کے بعد اپنی غلط روش سے خبردار ہوئے۔۔۔“ جیسے خیالات انجمنی تھے۔
ایسے زبان غیر مانوس تھی۔

چندت کئی لکھتے ہیں:

”مرزا بیدل نے جو بس بویا تھا وہ مرزا نوشہ کے ذہن میں پھوٹ نکلا جس سے ان کے بعد آنے والوں میں انفعال سب سے زیادہ مسوم ہوئے۔“

(رسالہ شباب اردو لاہور جون ۱۹۳۱ء)

ابوالعلا ماحل اکبر آبادی رسالہ شباب اردو لاہور جون ۱۹۳۱ء میں لکھتے ہیں:

”مرزا صاحب کے اشعار میں دو امر پائے جاتے ہیں یا تو مضمون حقد میں شعرا کا لے کر تھوڑے تغیر سے اپنے الفاظ میں بیان کرتے ہیں جس کو اصطلاح میں سرفہ خفی کہتے ہیں یا مسططات اشعار سے بعض الفاظ لے کر کسی مضمون کو ادا کرتا چاہتے ہیں لیکن چونکہ اصطلاحی الفاظ کو وہ انجمنی طرح ترجیح نہیں دے سکتے اس لیے ان کا شعر مکمل ہو جاتا ہے۔“

نواب امداد اللہ ماسٹر لکھتے ہیں:

”الفاظ قاری کی وہ کثرت دیکھی جاتی ہے کہ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اردو کے اشعار زیرِ نظر ہیں یا قاری کے“

مولوی حکیم مہدالہی (کل رص ۱۳۵۳ھ۔ صفحہ ۲) میں لکھتے ہیں۔

”اُن کے دیوان میں ایک ٹکٹ کے قریب ایسے اشعار موجود ہیں جن پر اردو زبان کا اطلاق مشکل ہو سکتا ہے۔“

مولوی مہدالسلام ندوی (شعر البند حصہ اول صفحہ ۱۷۱) لکھتے ہیں:

”اُن کے کلام میں استعارات و کنایات کی نہایت کثرت چلی جاتی ہے۔ اضافوں کی بھرمار ہے قاری الفاظ اس کثرت سے موجود ہیں کہ بعض اشعار اردو زبان کے معلوم ہی نہیں ہوتے۔ مضامین میں بہ کثرت اشکال و انطلاق ہے۔“

حد یہ ہے کہ مولانا حالی تک نے یہ رائے دی ہے کہ غالب کے دیوان میں ایک ٹکٹ کے قریب بہت سے اشعار ایسے پائے جاتے ہیں جس پر اردو زبان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اُن کے شاگرد بحرِ وح نے بھی اسی کیفیت کو بیان کیا ہے۔

وہ شعر میں بے مثال ہے۔ غالب کی ابتدائی شاعری میں اُن کی زبان پر اعتراضات کی بوجھار اس وجہ سے تھی کہ اس نوع کے اشعار۔

شہرِ سبز مرغِ پند مشکل پند آیا

تماشاے پیک کفِ نردبانِ ممدول پند آیا

شبِ خمارِ شوقِ ساقیِ دستِ خیزِ اندازہ تھا

تا غیظِ بادۂ صورتِ خانۂ غیاثہ تھا

عام ملتے تھے۔ اس لیے غالب نے اپنی پہلی بیاض کو بڑی حد تک قلم انداز کر دیا تھا اور منجہ حیدرہ و راسل اُن کے پہلے دیوان کے بعد کی شاعری کا مجموعہ ہے جس میں کچھ قلم انداز شدہ بیاض کے بعض اشعار شامل تھے۔

سادم ہی غالب کا ہوا۔ واحد نثار غالب ہیں جنہوں نے عربی اور فارسی زبانوں پر پوری طرح عبور کے ساتھ غالب پر نثر روانہ طریقہ سے اعتراضات کیے ہیں۔ سادم کے خیال میں درج ذیل اقسام کے افلاطونکن ہوتے ہیں۔ (مقام غالب - صفحہ ۶۱)

۱۔ افلاطون کا قولید صرف دشو

۲۔ افلاطون کا قولید عروض

۳۔ افلاطون لغت

۴۔ افلاطون کا اوراد و نذرہ

۵۔ افلاطون استعمال الفاظ و کلمات

پہلے چار افلاطون کے جواب میں کسی استاد کی نظیر نہیں قبول کی جاسکتی۔ باقی میں اقسام کے افلاطون کے بارے میں بھی یہی موقف ہے۔ صرف پانچویں قسم کے افلاطون میں اختلاف کی گنجائش ہے۔

سادم بلا زہری غالب کے کلام میں موجود افلاطون کے بارے میں لکھتے ہیں:

”مرزا غالب کے افلاطون کو اگر تفصیل سے لکھا جائے تو ان کے دوا ان سے زیادہ ضخیم کتاب تیار ہو جائے۔ ان کے کلام میں لغت صرف دشو اور عروض عروض ہر قسم کی غلطیاں ہیں ان کی لغت میں اور غلطیاں اس قسم کی ہیں جو کم علم اور نوآموز شاعر سے سرزد ہو سکتی ہیں۔ میں ان کی افلاطون کو گنتا کر بیان کرنا چاہتا ہوں، بعض افلاطون کو نظر انداز کرتا ہوں۔“

”غالب کے شارحوں اور مداحوں مثلاً غلامی، حسرت موہانی، پروفیسر حامد حسن قادری اور مولانا ذوالفقار علی مرحوم صاحب تذکرہ البلاغت، مرزا صاحب کے اور بعض مذاہن نے جن افلاطون کو قبول کیا ہے ان کو اور اس ہی قسم کی دوسری غلطیوں کو گنتا گا۔ (یہ افلاطون جن میں بعض قدسی شعرا کے کلام کو) سید حساس و حاتم باؤر سے تعریف کے ساتھ شعر کو اپنا کر لیتا بھی مثالیں اس پر مستزاد ہیں ان کے بیان کے لیے کئی درجن صفحات درکار ہیں۔“

الغرض یہ وہ فضا تھی جس میں یاس بیکانہ چنگیزی نے سید مسعود حسن رضوی کو غالب سے

محقق اپنی رباعیات کے دفاع میں وہ خط تحریر کیا جسے امام الغزول مرزا یگانہ چنگیزی لکھنؤی نے ”عالمِ فکرن“ کے نام سے حیدرآباد دکن سے ۱۹۳۳ء میں شائع کیا۔ اس طرح اس کتاب کی اشاعت ڈاکٹر عبداللطیف کی عالمِ فکرن کتاب ”عالم“ ۱۹۳۳ء کی اشاعت کے دو سال پہلے ممکن ہوئی۔

یگانہ اپنی کتاب کی اشاعت کے تیس سال پہلے سے عالم پر کٹھ پتلی کرتے آئے تھے۔ ۱۹۱۳ء سے عالم کے بارے میں تتر اور تلم میں وہی سب کچھ کہہ رہے تھے جو محمد حسین آزاد، مولانا ثقلی، مولانا عبدالحی، عبدالسلام عسوی، طلبا علی، آ سی اور محد یہ ہے کہ مولانا سید سلیمان کہتے آرہے تھے۔ یگانہ اور ان کے شمس ہم مصروف کی آراء میں فرق تھا تو یہ کہ یگانہ خود بلا کے نام پرست Egotist تھے۔ عالم فکرن (مطبوعہ ۱۹۳۳ء) میں شائع ہونے والی تصویر کے نیچے مرزا یگانہ چنگیزی لکھنؤی۔ صاحب آیات وجدانی اور The Arch - Artist Poet of India اور سرورق پر اپنے نام کے ساتھ خود تصویر کش کر وہ خطاب امام الغزول سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مسئلہ عالم کی شاعری میں انقلاب اور انقلاب سے زیادہ یہ تھا کہ عالم کو ان کے مقابلہ کا شمار نہ ہوتے ہوئے بھی آسمان پر بٹھایا جا رہا ہے اور ان کے دیوان کو بڑے مقدس کے ساتھ معزز و افکار بخشی جا رہی ہے۔ وہ عالم پرستوں کی ”دیوانہ وار عقیدت“ پر اسی قدر براغزوئے ہوئے کہ جیسے عالم کے لیے ناروا معزز و افکار کے جذبات خود ان کی قدر و منزلت میں کمی کا سبب بن سکتے ہوں۔ یگانہ نے عالم کے ساتھ وہ سلوک کیا جو ذاتی حریفوں کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ یگانہ کا خیال تھا کہ عالم کو دیتا یا آسمانی شخصیت قرار دے کر دنیا کی مہذب قوموں کو ہندوستانی دماغوں پر جنے کا موقع دیا جا رہا ہے۔ ان کے نزدیک عالم بجز اس کے اور کیا تھا کہ وہ زیادہ سے زیادہ ہندوستان کا ایک بلند خیال دانش مند شاعر تھا جو بسا اوقات اپنے تجزیات کی بھول جلیوں میں گم ہو جاتا تھا ہے اور اس کے ساتھ وہ پرلے دھجکا بے شرا بھی ہے۔ پرانا چند چور کے ساتھ گنکا بھی ہے۔ مضمون چرانے کو چراتا ہے مگر ہم نہیں کر سکتا۔ صرف کی قدرت نہیں دیکھتا۔ چری کل جاتی ہے۔ زبان ایسی کوگی کہ نفس مطلب کو شاعرانہ زبان میں ادائیگی کر سکتا۔ نفوس خاص تک بندی کر لیتا ہے۔ عالم کے ان

شاعرانہ خاص کی طرف گزشتہ بیس سال کی مدت میں بار بار اشارے کر چکا ہوں جو سمجھتے والوں کے لیے کافی ہے۔“

’عالمِ سخن‘ میں عالم کو چار شاعر قرار دے کر پچاند عالم کے بارے میں اپنے اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ ”اب کچھ ایسی ضرورت کی چوریوں یا نکالوں کو اچھی طرح سمجھان والوں۔“

پچاند عالم پر اس وجہ سے حش ہوئے کہ وہ اس رجحان کو اردو شاعری کے لیے نقصان دہ سمجھ بیٹھے۔ انہوں نے سوال کیا کہ کیا چور کو چڑے سرے کو بے اثر اکہا دل آ دای ہے تو چور کو شاہ بنا کر پیش کرنا ایک پیٹ کے بندے ”خلعت کے جو کے کو صوفی کا مقدس خطاب دینا“ سلطنتِ مغلیہ کے ایک خود غرض شک خوار انگریزوں کے پرستار فیض خوار کو وطن پرست، ظہیر اناہی طرح کے شبیوں مفید جھوٹ کیا اہل نظر کی دل آ داری اور پبلک کی گمراہی کا سبب نہیں ہیں۔ کیا عالم کے لیے یہ شرف کافی نہیں ہے کہ آفر عمر میں (میر تقی میر کی اقتدار کی بدولت) وہ اک کا سیاب شاعر تھا اگرچہ اس کی عمر کا بیشتر حصہ ”وفاقی سرکشگی و حیرانی میں گزرا۔“

پچاند عالم جتنی میں یہاں تک جاتے ہیں کہ ”میں عالم کو سخن دے بے اثر اور غیرہ کہنے میں حق بجانب نہ سہی۔ عالم تو کیا بلا ہے اگر خواہناستہ حضرت کرشن کی عظمت، مولاعلیٰ کی شانِ جلالت، محمد رسول اللہ کی رسالت اور خدا کی وحدانیت سے بھی انکار کروں تو کیا حسن کمال میں جو تفسیر ملک کی قوت و ہیبت کی گئی ہے وہ نکلا ہو جائے گی۔ حسن کمال کیا خدا پرستی یا عالم پرستی پر موقوف و مشروط ہے۔ لا حول و لا قوت کیا منکروں کو خدا نے اپنی نعمتوں سے مالا مال نہیں کیا؟“

پچاند کے خیال میں ”عالم شاعروں میں شاعر، نیکوں میں نیک، درباریوں میں درباری، فلاسفوں میں فلاسفہ، صوفیوں میں صوفی، سپاہیوں میں سپاہی، وطن پرستوں میں وطن پرست، آخر یہ ہے کیا نکلا۔ ان بے سرو پا نہ بات کو دیکھ کر آفر و اکثر عبد اللطیف بی انج ڈی، پروفیسر عثمانیہ، یونسوڈی نے عالم کے نظریہ زندگی اور ان کے کیرئیر کو تنقید کی سوٹی پر گیس کے دکھارہا ہے کہ عالم کی حقیقت کیا ہے؟“

غالب پر پگاند کے اثرات وہی ہیں جو ذرا دیر پہلے میں پگاند چنگیزی سے خوشتر بھی تھے
آ رہے تھے۔ فرق یہ ہے کہ پگاند نے رہائی کی صنف تک کہ غالب یعنی کا طرف بنادیا۔ اُردو یا فارسی
ادب کی تاریخ میں اس بلاستیا پ طریقہ سے شاید ہی کسی اور شاعر کا اس اعزاز میں تسخیرا لیا گیا ہو۔ مثلاً

شاہش ارے داہ رے جنگی پڑو
ہر شہر میں ہوتا ہے تیرا آؤ
قرآن میں یا وہ میں کیا رکھا ہے
غالب کا دیوان پڑے جا مٹو

کیا جانیں اورا ہے کہ پورا شاعر
جب منہ میں رہاں نہیں تو کیا شاعر
سچ کہتے ہیں میرزا پگاند صاحب
غالب سائنہ ہوگا کوئی گونا شاعر

شہزادے پڑے فرنگیوں کے پالے
مرزا کے گلے میں موتیوں کے مالے
دانش گر بیان میں منہ ڈال کے دیکھ
غالب کو دہن پرست کہنے والے
غالب کے سوا کوئی بشر ہے کہ نہیں
اوندوں کے بھی حصہ میں ہنر ہے کہ نہیں
مردہ بھیڑوں کو پوجتا ہے ناداں
دعہ شیروں کی کچھ خبر ہے کہ نہیں

اتنا بھی سمجھتے نہیں ہو گئے برکمل
آخر آخر ہے اور اول اول
اکمل حجازِ معظم افضل
غالب افضل عمر پگاند اکمل

تو پھر اصل مقابلہ غالب الفضل اور یگانہ اکمل کے مابین ہوا۔ یعنی یگانہ نے غالب کے ساتھ ایک مساوات رقیبانہ Adversarial Equation بنائی اور وہ آخر تک یہ سمجھ کر اردو کے ادبی سفر کے فریق بنے رہے جس کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگر مثنیٰ خواجہ مرزا یگانہ پر اپنے شاہکار تحقیقی کارنامہ کو ہمارے سامنے نہ لاتے تو غالب بھی کے بارے میں ہمارا شعری عالم مختلف ہو سکتا تھا۔ یگانہ ذاتاً ’عالم‘ شکر کی تجزیہ سخی اور ذوقی خاصیت کے رنگ کی وجہ سے جانے جاتے ہیں۔ ان کا انحصار صی شعری رنگ تو بعد کے متعدد شعراء کے کلام کا جزیعہ کر ان سے زیادہ ان کے مضمین کی شہرت کا سبب بن چکا ہے۔

ویسے یہ حقیقت بھی اپنی جگہ ہے کہ ہماری روایتی حس اور اک مثنیٰ نے بھلے کی تیز۔ میں ثابت و وجہ کی کمی نے یگانہ کے علاوہ تمام شعر مضمین غالب کو پس پشت ڈال رکھا ہے اور خود یگانہ کے یہاں غالب کے بارے میں اعتراف کمال کو بھی۔ یگانہ کا خیال تھا کہ غالب نے اپنے آخری عمر کے کلام میں میر تقی میر کی تقلید شروع کر دی تھی ”اردو لٹریچر کا سرمایہ تار ہے اس سرمایہ پر اردو جتنا فخر کرے۔ ہائی اللہ اللہ“

مرزا جعفر علی خان اثر نے دعویٰ کیا ہے کہ میر تقی میر اردو کا وہ شاعر ہے جس کے رنگ میں ہر اردو شاعر نے کہنا چاہا ہے۔ مثلاً اور یگانہ نے غالب پر میر کے اثرات کی بات کی ہے۔ غالب کے درج ذیل اشعار سے میر کے درج ذیل اشعار کے ہم سنی اشعار مرزا جعفر علی خان اثر کے خیال میں غالب کے یہاں مل جاتے ہیں۔

یک عیالان رنگ صوستہ جری	مجھ پہ ہے کسی و تنہائی
ہنگامہ گرم کن جو دل نامبور تھا	بیتا ہر ایک نالے سے شر و شور تھا
آفتں بلند دل کی نہ تھی ورنہ اے کلیم	یک شعلہ برقی غریب صد کو و طور تھا
بکھو نہ دیکھا پھر بجز یک شعلہ نہ چکا و تاب	شیخ تک تو ہم نے دیکھا تھا کہ پروانہ گیا
جب سے ہوسہ جوں گردان بندھا ہے تب سے میر	صوبہ جاں دلا سچ زنجیر جہانماں ہوا

تجربہ گاہ عشق میں اطراف صید سے	روح الامیں کا نام شکار زبوں ہوا
جو ہے صوست باد و دیم و خیال ہے	کس کو ہے ہاں نگاہ کسو و خوش ہے

انک کی لغزش مستانہ پر مت کچھ نظر
ایک پرواز کو بھی رخصت مباد نہیں
غم غراق ہے دہلاہ گرد پیش وصال
دل عشق کا ہمیشہ حریف نیرہ قرا
اس وقت ہے دعا و اجابت کا وصل میر
فتنہ دربر جاں حشر خرام
کا ڈکاو مڑا یارو دل زار و زار
ہے یار کیا ہی اپنا پڑ کارو سادہ سادہ
شیش بازی تو ذرا دیکھنے آ آنکھوں کی
مشہور تصویر کا دوسرا رخ، تجسس انجازی دارالاجاب، مکتوب ۱۹۶۹ء منتخب کے ان اشعار
سے ہیں جن سے غالب بطور خاص متاثر ہوئے۔

مندرجہ بالا مثالیں میر کے ان منتخب اشعار سے ہیں جن سے غالب بطور خاص متاثر ہوئے
۔ اس کے علاوہ بھی غالب نے متعدد حقد من اور محاسن سے اثر قبول کیا ہے۔ جن کی مثالیں
درج ذیل ہیں۔

(مضامین کی یکسانیت بھی قدام کے لیے سرقد کا عمل ہوا کرتا تھا، اگر یہ سرقد نہیں تو قدام کے
مضامین سے صریحی طور پر استفادہ کی مثالیں ہیں۔ متعدد غالب میاںوں نے بھی درج ذیل اشعار
کے مضامین میں یکسانیت پر صاکی ہے۔

دھمکاتے ہو ہم کو صبت باعد کر کر
کھولوں ابھی تو جائے میاں کا بھرم کل
(آمد)

ہے کیا جو کس کے باعد ہے میری بلا ڈرے
کیا جاتا نہیں ہوں تمہاری کمر کو میں
(غالب)

کی ترحمی تاثیر آہ آتشیں نے اس کو بھی
جب تلک پہنچے ہی پہنچے راکھ کایاں ڈیر تھا
(درد)

ہم نے مانا کہ قفاغل نہ کرو گے لیکن
خاک ہو جائیں گے ہم تم کو خبر ہونے تک
(غالب)

عشق کی سوزش نے دل میں کچھ نہ چھوڑا کیا کہیں
لگ اٹھی یہ آگ ناگہی کہ سب گھر تک گیا
(میر)

دل میں ذوق وصل و یار پار تک باقی نہیں
آگ اس گھر میں لگی ایسی کہ جو تھا جل گیا
(غالب)

ہم سے رہا مرگ کیا جدا ہو طلال
جان کے ساتھ ہے دل ناشاد
(میر)

قید حیات و بیو غم اصل میں دونوں ایک ہیں
مرگ سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں
(غالب)

یہ تو ہم کا کارخانہ ہے
یاں دہی ہے جو اعتبار کیا
(میر)

ہستی کے مت فریب میں آجائے اسد
عالم تمام حلقہ دامِ خیال ہے
(عاب)

بے خودی لے گئی کہاں ہم کو
وہ سے انتظار ہے اپنا
(نیر)

ہم وہاں ہیں جہاں سے ہم کو بھی
کچھ ہماری خبر نہیں آتی
(عاب)

سخت کافر تھا جن نے پہلے میر
غصہ عشق اختیار کیا
(نیر)

تھا مسجد عشق بھی قیامت بھی
لوگوں کے لئے کیا ہے کیا کھیل نکال
(عاب)

یہ دل کب عشق کے قائل رہا ہے
کہاں اس کو داغ و دل رہا ہے
(مرزا مظہر جان جاناں)

مرضی نیاز عشق کے قائل نہیں رہا
جس دل پہ ناز تھا مجھے وہ دل نہیں رہا
(عاب)

ہمیں عشق میں مہر چپ لگ گئی
نہ شکر و شکایت نہ خوف و شکایت
(مہر)

ہے کچھ ایسی ہی بات جو چپ ہوں
وہ نہ کیا بات کر نہیں آتی
(عالم)

خالم تو میری سادہ دلی پر تو دم کر
رہا تھا قلم سے آپ ہی اور آپ میں گیا
(کالم پام پوری)

ہن دل فریبوں سے نہ کیوں اس پر جا آئے
نوحا جو بے گناہ تو بے قدر میں گیا
(عالم)

تیری ابرو سے مرا دل نہ چھنے گا ہرگز
گوشت ناخن سے کھو کوئی جدا ہوتا ہے
(آپاں دہلوی)

دل سے مٹا تری انگلی حنائی کا خیال
ہو گیا گوشت کا ناخن سے جدا ہو جانا
(عالم)

کوارا ہو گیا دل پر ہمارے جو پار آخر
ہمیں درد و الم کی آگئی صحبت ہر آخر
(حزین)

رنج کا خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنج
 مشعلیں اتنی پڑیں مجھ پر کہ آساں ہو گئیں
 (غالب)

اگر بچہ ہمیں یاد کر نہیں سکتا
 کہو برا ہی ہمیں کہہ ترا بھلا ہوگا
 (یعقین)

قطع کیجئے نہ تعلق ہم سے
 کچھ نہیں ہے تو عداوت ہی سہی
 (غالب)

غالب کے یہاں اور معاصرین سے استفادہ کی کچھ مثالیں درج ذیل ہیں۔

مرا سید ہے مشرقی آفتاب داریج جہراں کا
 طلوع صبح عشر چاک ہے میرے گریباں کا
 (ناج)

لوگوں کو ہے خورشید جہاں تاب کا دھوکا
 ہر روز دکھاتا ہوں میں اک داریج نہاں اور
 (غالب)

چیتے ہیں ظلمت وپ فرقت کو کر کے طے
 کچھ خضر سے بھی عمر ہماری وراڑ ہے
 (ناج)

کپ سے ہوں کیا بتاؤں جہانِ خراب میں
 شب ہائے ہجر کو بھی رکھوں گر حساب میں
 (غالب)

اُڑتا ہے شوقِ راجہ منزل میں بسپ عمر
مہمیز کس کو کہتے ہیں اور تازیانہ کیا
(آتش)

دو میں ہے رخسِ عمر کہاں دیکھیے تجھے
نئے ہاتھ باگ پر ہے نہ پاسِ رکاب میں
(غالب)

وہ آئے ہیں پٹھیاں لاش پر اب
تجھے اسے زندگی لاؤں کہاں سے
(سومن)

کی سرے تلّ کے بعد اُس نے جہا سے توبہ
ہائے اُس دردِ پٹھیاں کا پٹھیاں ہونا
(غالب)

مرزا غالب کے یہاں غامی شعرا کے خیالات کے تراجم سے بعد بالامثالوں پر مستزاد ہیں۔ مثلاً

فلط ما نُجھ مخلص برجانا ما
محب ما راجہ ما درد ما درمان ما
(علیوری)

مشق سے طبیعت نے زہمت کا حرا پایا
درد کی دوا پائی دردِ لا دوا پایا

زہے عمرِ دراز عاشقِ مر
شبِ بھر از حسبِ عمر مگر
(خسرو)

کب سے ہوں کیا بتاؤں جہان خراب میں
 وہاں ہائے ہجر کو بھی رکھوں گر حساب میں
 (غالب)

آپ و رنگِ گلستانِ عشقِ اکٹوں ازمین است
 عندِ لبِ ہاں ہر چہ می گویند مضمونِ من است
 (کمالی)

میں جن میں کیا گیا گویا دبستاں کسل گیا
 بلبلیں سن کر مرے نالے فزل خواں ہو گئیں
 (غالب)

خواہم کہ بے خودی پر آرم تفسے
 سے خوردن و مست بودم زیں سبب است
 (قیام)

مے سے غرض نشاط ہے کس رو سیاہ کو
 اک گونہ بے خودی مجھے دن رات چاہیے
 (غالب)

.....
 وقتِ عرقِ خوش کہ نکلودہ چوں در پر رخس
 پر در نکلودہ ساکن حلدِ دو دیگر عید
 (عرقی)

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خود میں ہیں کہ ہم
 اُنٹے پھر آئے در کعبہ اگر دانتِ ہوا
 (غالب)

کاغذی جامہ پوشید و پردہ آہ
زادۂ خاطر من تا پہ دی داد مرا
(کمال اسماعیلی)

تھن فریادی ہے کس کی شوخی تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر حکیر تصویر کا
(غالب)

زُرمِ یاری پُرسد کہ عالی کیست خالق میں
کہ عزم و محبت رفت و کار آخر رسید این جا
(نصرت خاں عالی)

پوچھتے ہیں وہ کہ غالب کون ہے
کوئی تلاء کہ ہم تلاءیں کیا
(غالب)

اے گل چہ آمدی ز زمیں کو چکونہ اند
آں روئے ہاکہ در جہہ گردانِ خند
(خسرو)

سب کہاں کچھ لالہ و گل میں نمایاں ہو گئیں
خاک میں کیا صورتیں ہوں گی جو پنہاں ہو گئیں
(غالب)

اگر مندرجہ بالا ائمہ مضامین اور تراجم پر غور کریں تو مگر مرزا یاس بکاتہ چنگیزی کے
استراخات پر ہلکے کی بہت زیادہ مگبائش نہیں رہتی، صرف اُن کے لہجے کی ہندی و حمیزی اور اُس

کے بعد غالب کے ساتھ مقابلہ (Ego Contest) میں خود کو اکمل سمجھنے کا سرائی ہے جس پر گفتگو ہو سکتی ہے یہ اور بات ہے کہ ترجمہ میں لہجہ کے فرق سے سر قلم کی ہمت بہت کم ہو جاتی ہے۔ اگر چنانچہ ترقی پسیر کو اپنی جگہ اکمل سمجھ لینے اور خود کو افضل تب بھی اس دعوئی کے مقابلہ میں ناخوشی آئی ہوگی مگر میرا دیر انہیں کے نام پیش کیے جاسکتے ہیں اور اس طرح میرزا کا مقابلہ نہ کرنا ہالا اساتذہ سے بھی مقابلہ عجیب سا لگتا۔

میرزا خیال ہے کہ چنانچہ کی قوم پرستی اور خود کو کائنات کا امام سمجھنا ہی انہیں غالب کے مقابلہ پر لے آیا اور جب یہ صورتحال پیدا ہو جائے تو پھر یہ کیفیت ممکن ہو جاتی ہے۔ میرزا چنانچہ کے یہاں ادب کے تقابلی مطالعہ کے لیے وہ سرمایہ علمی نہیں تھا جو محمد حسین آزاد علامہ شبلی صاحب دہلوی اور امام ابراہیم مولانا احسن دہلوی مولانا عبدالسلام دہلوی مولوی حکیم عبداللہ علی یا مولانا سید سلیمان دہلوی کے پاس تھا۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ چنانچہ اپنے ہم عصروں بشاد عظیم آبادی کے علاوہ جو ان کے استاد بھی تھے اور کسی کے فائل نہ تھے۔ وہ جو کتب کو سب سے اچھا عالم ضرور جانتے تھے۔ بقول بھٹی حسین آپ چنانچہ کے کلام پر نظر ڈالیں۔ آیات جدیدہ و قدیم دونوں پر میدانِ حشر نظر آئے گا جدا افعال شہود غلّ بڑائی کے بلند بانگ دعوئے قدیم و جدید اور ہم عصر شعرا پر شہید نگہ پڑتی اور لے دے محاضرات خواہی غزلوں کے سچ سچ میں غلوں اور پورے پورے مضامین انگریزی کے طویل اور مسلسل حوالے اپنے نظریات کی تبلیغ اپنی زندگی کے حالات کا تذکرہ اور توہینِ قاتلہ یہ سب کچھ اپنے دہچکا اور خود میں کم شخصیت اور اپنے ہی شخص میں گرفتار شخصیت کی نشانی ہے۔

۔ خود پرستی سمجھنے یا حق پرستی سمجھنے والا معمول تھا۔

چنانچہ نے سید سلیمان دہلوی 'فراق حسرت موہانی' جگر مہتر کو دہلوی اقبال (لہجہ) قلم سے کام چھوڑا ہے (جس پر فیض 'ن۔ م۔ راشد اور طلحہ معیار' جیسے وہ بھی بھی معنی ایڈز کو کا نام دیا کرتے تھے سب ہی کے ساتھ ہرچہ بادل باد کا رویہ اختیار کیا۔ یہ درست ہے کہ وہ تحریک آزادی سے زیادہ تحریک آزادی کے بروہی مخالف بین الاقوامی ماحول کے حصہ اظہار آتے ہیں۔ ان کی محبوب طاقت اور غریب طاقت تھی اور وہ دو عالمی جنگوں کے درمیان کے جرمنی کو اس لیے محبوب رکھتے ہیں کہ وہ طاقت کے فلسفہ نفی پر مبنی تھا۔

یگانہ نے جنوں خود مختار یا تمام غزل سرایان عجم کی جاودہ نگاریوں پر نظر دوڑائی اور وہ خود مرزا صاحب کے حکیمانہ اور فلسفیانہ رنگ کے قہیل ہیں۔ صاحب کے علاوہ سعدی حافظ حکیم شمس الدین بابا انصاری، عرفی، نظیری اور حکیم بھائی کے دواویں پر نظر رہتی تھی۔ خود نو صحت یاس میں کہتے ہیں کہ ”صحب استخوان و عجمہ انصانی کی کوشش کرتا ہوں“ اگر یگانہ کے اشعار میں بھی کلاسیکی قادی شعرا کے اثرات کی تلاش کی جائے تو اس نوع کا مطالعہ دلچسپ ہو سکتا ہے۔

یگانہ عالم کے تنبیج میں اقبال کے یہاں سے انداز کی شاعری کے تحت مدح و عجب عالم کے شعور پر برابر برافروختہ ہوئے لیکن مقام تعجب ہے کہ ان کے یہاں ترقی پسند تحریک کے تحت طبعی جانے والی شاعری کے اثرات نظر نہیں آتے۔ شاید اس لیے کہ وہ تحریک آزادی کو ایک دایہ اور نعلیے کے فلسفہ کے تحت وجود میں آنے والی فاشی حکومتوں سے درپردہ اور دبی رکھتے تھے۔ شاید اسی لیے آیات و جدائی کا پہلے ایٹیشن کے آخر میں احتساب نامہ دھماکا کرتے ہیں۔

To the German Nation, the Staunch Friend of Eastern
Classics

آیات و جدائی کے دوسرے ایٹیشن کا احتساب چمکیز کے نام ہے اور یہ سب کچھ یگانہ کے ذہن کا سراغ دیتے ہیں۔ غالباً ان کا اندوختان اور وہ خود اسے کھڑو تھے کہ وہ صرف طاقت کے خیال کے سہارے ہی زعمہ رہ سکتے تھے۔ کیا عالم سے ان کی اس کا تسامد اس بنا پر تو تھا کہ عالم نے انگریزوں کو ناقابل شکست متحدہ وقت تسلیم کر کے ان کی سربراہی کو شخصیت ایزدی تسلیم کر لیا تھا؟

عالمِ غالب اور انسانی مقدّر

فروری عالمِ غالب کا مہینہ ہے۔ شاید اسی لیے نئے سوالات کی فصل لاتا ہے اور پرانے جملات پر نیا تنقید کھینچ دیتا ہے۔ عالمِ غالب عالمی ادب کی ان چند گنی جتنی شخصیات میں سے ہیں جنہوں نے ہمیں انسانی کو بے پناہ حوصلہ بخشتا ہے اور اس لیے مقامِ تعجب نہیں کہ ان کی مگرورن کے حوالے عالمِ غالب کی حیثیت کو پیش نہیں کرتے بلکہ ان سے انماض برستے والوں کی کچھ بوجھ پر شک کرتے ہیں۔

آخر وہ کیا بات تھی جو عالمِ غالب پر آ کر تمام ہو گئی ہے۔ میرا خیال ہے کہ عالمِ غالب نے انسان و کائنات کے امور پر غور و خوض کی جو دعوت دی ہے وہ اردو کے کسی اور شاعر نے نہیں دی۔ میں لگتا ہے کہ عالمِ غالب کے سامنے شمعِ مگر آتے آتے دھوت اندیشہ میں بدل گئی اور اس طرح دکنی شعرائے اردو سے لے کر میر تقی میر تک جس روایت کی پاسداری اردو شاعری کی شرطِ اولیٰ قرار پا چکی تھی اس کی بساط یک بیک الٹ گئی اور ہم ایک ایسے دور میں داخل ہوتے ہوئے نظر آئے نکتے ہیں جب مفروضات کی حوصلہ شکنی اور مسلمات کی افلاش و تو قیر شروع ہو جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دور ہے جب برصغیر کے مسلمانوں کی سب سے بڑی تحریک کے رہنما سر سید احمد خاں ایک نئے علمِ الکلام کی جستجو میں سرگرداں تھے۔ نئے علمِ الکلام کی ضرورت بذاتِ خود ایک ایسا عظیم جدوجہد تھی جس پر جس قدر بھی غور کیا جائے کم ہے۔ نئے علمِ الکلام کی جستجو اسی وقت باطنی نظر آ سکتی ہے جب استقامت کے ترنم کے سارے حیر خراج ہو چکے ہوں اور معتقدین کو اپنے زوال اور پستی کے اسباب نظر آنے بند ہو گئے ہوں۔ برصغیر کے مسلم بالادست طبقے پر ایک ایسا غمگینی دور مسلط ہو چکا تھا اور ان کے سیاسی قومی اس وجہً مشعل ہو چکے تھے کہ ان کے لیے دشمن کی توپوں میں کیڑے بڑنے کی دعا نہیں مانگنا فطری امر ہو چکا تھا۔ میں لگتا تھا کہ جن افواج نے باہمی حسد اور بغاوت میں گرفتار راجپوت سرداروں پر بے سانی شیع پائی تھی وہ اپنے اندر جاری دوسری بغاوت کو (خواہ وہ ایرانی

اور ترک سرداروں کی باہمی چیلش کی صورت میں ہو یا عوام اور امرا کے مابین رشتہ کشی کی صورت میں ہو (حضرت دہلوی نہ سمجھتے ہوں۔ وہ ۱۸۵۶ء میں سو سال سے قائم برطانوی حکومت کے جبروت پر قائم انتظامیہ کی مسلسل کامیابیوں پر غور و فکر کرنے کے بجائے "طغت برپا رہزنگی" کے خرم ہی کو کافی سمجھتے ہوں۔

ظاہر ہے کہ اس نوع کی ختم بازی نے لال قلم کی علامتی حکومت کے ذہن کو "شل" کر دیا تھا۔ اور اب وہ مجزبات اور کرامات ہی کے شکر ہو سکتے تھے۔ سر سید احمد خاں نے ان مجزبات کرامات اور خارق العادہ واقعات کے خلاف ایک نیم سائنسی علم الکلام کی بنیاد رکھی جو ان کی تفسیر سے عیاں ہے۔ اگر ہم محض اس ہی کام جب سر سید اپنے علم الکلام کی عوامی تائید کے خواہش مند تھے اور گو یا فرض محال کی منزل میں تھے۔ غالب کی سوال انگیز شاعری میں سبب اور مستبب جیسے رشتے موجود ہیں۔ بڑا شاعر اپنے جلو میں ہر شعبہ زندگی میں اپنے لیے عکسی اور ساقی پیدا کرتا ہوا پیدا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ جب غالب نے سر سید کی مرحومہ آنکھیں اکبری کے لیے قریض لکھنے سے مضرت کر لی تھی اسی وقت سر سید نے غالب کی نکتہ دہی کو اپنے دور کے بزرگ شاعر کی شاعری میں تلاش کیا ہو گا اور وہ لا جواب ہو چکے ہوں گے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ سر سید غالب کے صاف جواب کے باوجود بھی "آثار اصدادہ" میں غالب کی شان میں قسیدہ خواں نظر آتے ہیں۔ جب کہ محمد حسین آزاد و تذکرہ مشاہیر شعرائے اردو (آپ حیات) میں غالب کی شاعرانہ عظمت کو یکسر نظر انداز کرتے ہوئے ملتے ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سر سید اور غالب میں بہر حال ایک ایسا ذاتی رشتہ موجود ہے جو غالب اور آزاد میں مفقود تھا۔ شاید اسی لیے سر سید غالب کے لیے اور غالب سر سید کے لیے خصوصی گوشہ رعایت رکھتے ہیں (غالب اور سر سید احمد خاں خاندان لوہارو کے رشتوں میں بھی بندھے ہوئے تھے)۔ جو جذباتی بھی ہے اور فکری بھی۔

غالب نے وہ کون سا معرکہ ہے جو سر نہ کیا ہو۔ کیا کسی لڑنے والے قافلے میں شامل افراد پر حقیقی صورت حال کی وضاحت کہ کم اہم کام ہوتی ہے۔ غالب صحیح معنوں میں اپنی قوم کے لیے Anti-Hero تھے اور یہی وجہ ہے کہ وہ آج کی حقیقت پسند نسل کے لیے "ہیرو شاعر" ہیں۔ غالب نے خواہوں کی دنیا میں رہنے والوں کے لیے زمین نمپا کی۔ "زمینیت" کے احساس سے راستہ کو غائب کیا اور شاید اسی لیے ہنگامے ہوئے لوگ ذہنی حقائق سے کتراتے ہیں۔

دیکھا گیا ہے کہ نگین حقائق کے لیے صرف انہی حضرات میں تپاک ہوتا ہے جو خواہوں

میں رہتا نہیں چاہتے۔ غالب کی شاعری غالب کے ساتھ ساتھ اپنے دلدادگان کو بھی "اندیشوں اور دوسوں" سے دور کر دیتی ہے اور دیکھا جائے تو "اندیشوں" کی پرورش ہی سے ان سوالات پر غور و خوض کیا جاسکتا ہے جو ہمارے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ بن جاتے ہیں۔

آج کی صورت حال پر نظریں دوڑائیں۔ یوں لگتا ہے کہ بعض جتنے اصل حقائق کے بارے میں سنجیدہ نہیں ہیں۔ وہ اپنے مفروضات کی دنیا میں رہتا چاہتے ہیں جہاں صرف "سب کچھ ٹھیک ہے" کا ورد ہے۔ ممکن ہے کہ یہ صورت حال پریشان حال اشرافیہ کی نفسیاتی ضرورت ہو اور وہ "سب کچھ ٹھیک ہے" کے علاوہ سننا اور جاننا نہ چاہتے ہوں لیکن اس عرصے میں دریائے سندھ کے پلوں کے نیچے سے اس قدر پانی گذر چکا ہے کہ آج کا دریائے سندھ کل کا دریائے سندھ نہیں رہ پایا۔ اور نہ آج کا بحیرہ عرب کل کا بحیرہ عرب ہو سکتا ہے۔ صرف پانی کی یکسانیت سے دریا اور سمندر کی کیفیات میں یکسانی کی تلاش بے سود ہے گی۔

اگر ہم اپنی موجودہ صورت حال کی تشخیص و تحلیل فکر غالب کی وساطت سے کریں تو پھر وہ باب حل و عقد سے درخواست کی جائے گی کہ وہ صورت حال کی تکفینی کا جائزہ لیں اور وہ دام القہاس جو انہوں نے مخلوق خدا کی نظروں پر ڈال رکھا ہے وہ خود ان کی آنکھوں پر نہ پڑ چکا ہو۔ صورت حال کچھ یوں ہے۔

سرایا رحمن عشق و ناکزیر العجب ہستی

عبادت برحق کی کرتا ہوں اور انوس حاصل کا

لیکن غالب انسانی مقدر (Human Destiny) کی تباہی کے خیال سے ایک

لمحے کے لیے بھی قائل نہیں ہوتے اور یہی ان کا وصف خاص ہے۔ جس قدر سیلاب بلا کی حرکت تیز ہوتی رہتی ہے۔ غالب کے ذوق میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

نہ ہوگا یک بیاباں ماعذی سے ذوق کم میرا

ہباب سوچہ رفتار ہے نقش قدم میرا

اور جب صورت حال یہ ہو تو پھر القہاس کے پردے چاک کر دیے جائیں کہ یہی معقولیت

کا تقاضا ہے۔

غالب اور آج کا شعور

غالب ایک لحاظ سے اردو کے منفرد شاعر ہیں کہ انہوں نے اپنی شاعری میں پہلی بار ”گھٹن نا آفریدہ“ کی بات کی۔ اُس روایت کو اپنی شاعری میں پہلی بار فروغ دینے کی کوشش کی ہے جو صرف اُن مسئلہات کو حلیم کرتی ہے جنہیں RATIONALITY کی بنیاد پر مسترد نہیں کیا جاسکتا۔ یوں تو اس دنیا کا کاروبار عالم اسباب (CAUSATION) کے ضوابط کے تحت ہو رہا ہے لیکن جس سبب کا کج مطالعہ اور مشاہدہ کی سان پر پورا نہ آتے۔ وہ کج حلیم نہیں کیا جاسکتا۔ کج کو کج ہونے کے لیے کاہلی قصہ دینی انداز میں درست بھی ہونا چاہیے۔

یوں معلوم ہوتا ہے کہ غالب جس جتنی نظام میں سانس لے رہے تھے وہ نہ سب کے بارے میں اٹھارویں صدی کے یورپ میں ظہور پذیر ہونے والی تحریکوں سے متاثر تھا اور اس کے قصائد اور مطہقی شاعری سے قطع نظر غالب کی غزلیہ شاعری میں جس ذہن کی کارفرمائی نظر آتی ہے اُس میں ان کے مگر جہلۂ احباب اور شاگردوں سے براہ راست یورپی ذہن کو پختہ کرنے کے موقع کو بھی دخل ہے۔ غالب Leibnitz اور Spinoza کی فکر کے بجائے پہلے مرحلہ میں Locke اور Hume اور دوسرے مرحلہ میں Kant کی فکر کی طرف مائل ہیں۔ میں صرف مراثیت کی بات کر رہا ہوں۔ غالب کی شاعری میں تھلیک اور لائبریت کے لیے اس درجہ جھکاؤ تھا ہے کہ اُسے اسلامی فکر کے پس منظر میں بھی دیکھا جائے تو غالب کی فکر کو بیہ اور لاک کی فکر کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی فکر نہ سمجھنے کے باوجود اسلام کی اُس روایت سے ضرور تعلق ہو سکتا ہے جس کے ڈاٹھ سے فلسفہ ایمان کے Reason کی بے دخلی کے بعد جتنی طور پر Empiricism

سے مل جاتے ہیں جیسا کہ اس دور کے ممتاز عالم اور مفکر پروفسر عبدالحیہ کمالی نے مضامین مشمولہ **Space, Time & Orders of Reality** اور ”اقبال اور اساسی اسلامی وجدان میں“ خیال ظاہر کیا ہے۔ پروفسر کمالی اُن علماء میں سے ہیں جنہیں مغربی عقلیت پسندانہ اور مادی کمین مذہب کا ہندو خواہ **Apologetic** قرار نہیں دے سکتے۔ وہ جو کچھ کہتے ہیں اسلامی فکر کے دائرہ کے مرکزہ سے کہتے ہیں اور بجا طور پر یہ سمجھتے ہیں کہ مطلق انسان مسلم حکمرانوں نے نظام حکمرانی اور نظریہ تعلیم کے باعث اسلامی فکر اور سائنس کا زرخ **Deductive** اور غیر مشاہداتی اور غیر تجرباتی سائنس کی **Logic** کی طرف موڑ دیا جس کے باعث اسلامی دنیا فکری زوال کی اس منزل میں داخل ہو گئی جس کے بعد اُسے نوآبادیاتی تسلط کے لیے تفرخ بننے میں دیر نہ لگی۔ ڈاکٹر محکوم احمد نے بھی اپنی تصنیف ”اسلام“ میں انہی خیالات کو دوسرے انداز میں پیش کیا ہے۔

پروفسر کمالی اسلامی فکری جس روایت کا بڑی گیرائی اور گہرائی کے ساتھ دفاع کرتے ہیں۔ اُس روایت کا اردو شاعری کی حد تک پہلا مفکر شاعر غالب ہی ہے یعنی غالب وہ پہلا شاعر ہے جس نے اسلامی اور مغربی فکر میں تجریت **Empiricism** کی روایت کے ذریعہ انسانوں کو محاکمہ اور اقتدار کی غلط فہمیاں کی گرفت سے آزاد کرنے کے لیے کام کیا۔ اب تک غالب کی حد سے حد تک اُس کا ”ویدوں“ سے مقابلہ کی صورت میں کی گئی ہے۔ جن کے انکار کی ”صدافت“ تجریت **(Empiricism)** کے اوزاروں سے ناممکن ہے۔ اگر ویدوں کو الہامی تصور کیا جائے تو پھر غالب ہاں جو دیکھ کہ وہ اپنی شاعری کو مزید معیارات سے برتر سمجھتے ہوئے (نوائے سرود) ہی کہتے ہیں۔ لیکن **Empiricism** اور اس کے ذریعہ منطقی اثباتوں کی روشنی میں غالب کی جانب سے نوائے سرود کی بابت دعویٰ بے جا معلوم ہوتا ہے۔

غالب کی شاعری نوائے سرود سے زیادہ اُن کے زمانہ کے تخلیقی رد عمل کی شاعری ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ زمانہ کی اُن کے ذہن پر مرہم ہونے والی تلخ تصانیف **(Images)** واقعاتی سے زیادہ امکانات کے دائرہ میں آتی ہیں۔ اسی لیے ان میں تاریخی صداقتوں کا دور ہے اور اس کے ساتھ مستقبل آفرینی کی ایک ایسی تحریک جو انہیں ایک غیر روایتی

شاعر بناتی ہے۔

میرا خیال یہ ہے کہ غالب ہی اردو کے وہ پہلے شاعر ہیں جن کی فکر نے اپنے سماج کے مستحکمات و رسومات کے پورے 'نظامِ منشی' پر اعتراضات کیے اور اس فکر ہی کو ہندوستان پر ایسٹ انڈیا کمپنی کے تسلط کے لیے ذمہ دار قرار دیا۔ غالب نے کانٹ کی طرح اس 'Reason' پر تنقید کی جو محض ایک Abstraction کا وکیل تھا اور چیزوں کی حقیقت کے بارے میں منشی تجربات کی تصدیق کو کامل قبول معیار صداقت نہیں سمجھتا تھا۔ کانٹ مغربی حوالہ ہے لیکن اسلامی سائنس اور فکر میں Sense-data کی اہمیت امام غزالی کا وہ 'تخصّص' ہے جو 'تہافت الفلاسفہ' کے مصنف ہونے کے باوجود ان ہی کا تختہ رے گا۔ امام غزالی نے یونانی فلسفہ میں Reason کی حد سے بڑھی ہوئی اہمیت پر زبردست حملہ کیا تھا۔ اس مضمون میں اس فکر کے ان اثرات سے بحث نہیں ہے جنہوں نے اسلامی سماجوں کے قویٰ کو مستحکم کیا اور ان سے حرکتِ یحییٰ لی تھی۔ عجیب اتفاق ہے کہ ایک طرف امام غزالی۔ کانٹ Kant کے پیش رو ہوتے ہوئے یونانی فکر میں Reason کی غیر مشاہداتی اور تقریبی اساس کو ڈھانے کا انتظامی کام کرتے ہیں اور اس طرح عملی مشاہدہ اور بعد استقراتی منطق کے حق میں زمین ہموار کرتے ہیں اور دوسری طرف وہ ایسے نظامِ فکر کی کی بنیادیں کرتے ہیں جو یونانی فلسفہ کے تسلط کے خاتمہ کے ساتھ ساتھ مسلم ممالک میں 'سائنسی انقلاب' کا سبب بن سکیں گی کہ بہر حال اس کے لیے حرجِ فکری ضرورت ہوتی ہے۔ یونانی فکر کے بنیادی انتقاص Reason کے انہدام سے اٹھارویں صدی میں اس فکر پر قائم عیسائیت کے علم الکلام ہی کو زبردست نقصان پہنچا بلکہ مذہبی فکر کو من حیث المجموع نقصان پہنچا۔ انیسویں صدی میں مذہبی بنیادوں سے ہٹ کر سائنسی اور معاشی نظاموں کی تشکیل کے جس عمل کا آغاز ہوا وہ اب متن Text کی انسانیت (Relativity) تک پہنچا ہے۔ غلطی نے عیسائیت کے جس تصورِ انوکھی کی موت کا اعلان کیا اس کے اثرات ایسٹ انڈیا کمپنی کے آکسفورڈ اور کیمبرج یونیورسٹیوں کے فارغ التحصیل افسرانِ بالا کے خیالات پر بھی پڑے اور مفتی محمد الدین آزاد، امام بخش سیہاکی اور مولانا فضل حق خیر آبادی پر شائع شدہ مواد سے اعجازہ لکایا جاسکتا ہے

کہ سرسید احمد خان نے جس بے باکی کے ساتھ نئے علم الکلام کی ضرورت پر زور دیا تھا اور جس کی چند جھلکیاں اُن کی تفسیر میں مل جاتی ہیں وہ انیسویں صدی کے مغربی فلسفہ اور سائنس کے اثرات سے بے خبری کی علامت نہیں ہے بلکہ یہ ایک طرح سے مغربی اور اسلامی فکر میں تطبیق کی خواہش ہے اور یہ خواہش اُس وقت تک ممکن بھی نہیں جب تک مغربی فکر اور عیسائی علم الکلام میں وقوع پذیر ہونے والی تبدیلیوں سے آگاہی نہ ہو۔

مرزا غالب کے زمانہ کے ایک عالم اپنے دور میں 'کافر' کہلائے۔ غلام امام شہید سے پوچھا گیا تھا کہ آپ شہید کب ہوئے اور کیونکر ہوئے؟ انہوں نے غالب کو ترکی یہ ترکی جواب دیا "جب سے کافر غالب ہوئے" غالب نے جس انداز میں سوچا اور اُسے اپنی شاعری میں بھل گیا اُس کے باعث اُن کے بارے میں "طغ" پدیدین اور "کافر" ہونے کے اثرات عام تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ حد سے حد یہ اثرات غالب کو Deviationist کا درجہ دے سکتے ہیں اور بس۔

جس شاعر کا کلام ہی نقل فرمادی ہے کس کی شوقی تحریر جیسے مصرعے سے شروع ہوا اور

جس کے کلام میں درج ذیل اشعار موجود ہوں۔ وہ تجربیت پسندی ہو سکتا ہے۔

کَم نہیں جلوہ گری میں ترے کوچہ سے بہشت
یہی نقش ہے ولے اس قدر آباد نہیں
نہیں کہ مجھ کو قیامت کا اعتقاد نہیں
وہ فراق سے روز جزا زیاد نہیں
اک کھیل ہے اور کب سلیمان مرے نزدیک
اک بات ہے اعجازِ میاں مرے آگے
ہے سبزہ زار ہرود و دیار غم کدہ
جس کی بہار یہ ہو پھر اُس کی خزاں نہ پوچھ
جس دُغم کی ہو کشتی ہو تہجدِ رفو کی
لکھ و صبحِ یارب اُسے قسمت میں حد کی

کرنی تھی ہم پہ یقین تھی نہ طود پر
 دیتے ہیں بارہ طرف قدح غور دیکھ کر
 دیکھی اپنی جب اس شکل سے گزری غالب
 ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے
 قیامت ہے کہ ہوئے مذہبی کا ہم سفر غالب
 وہ کافر جو خدا کو بھی نہ سونپا جائے ہے مجھ سے
 بکڑے جاتے ہیں فرشتوں کے گلے پر تاج
 آدمی کوئی ہمارا دم تھری بھی تھا
 واعظ نہ تم بچ نہ کسی کو پلاسکو
 کیا بات ہے تمہاری شراب طہوری
 پاؤں میاویں اے پور فرزندِ آزاد راگر
 ہر کس کہ شد صاحبِ نظر و سنجہ بزرگماں خوش نگر
 ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن
 دل کے بہلانے کو غالب یہ خیال اچھا ہے

غالب نے خدا کے بارے میں تصورات (تجربیدی یا تقریدی) توحید و رسالت، معاد
 امامت اور عدل کے بارے میں جو موقف اختیار کیا ہے وہ ان کے شعائر کے قالب میں ڈھلا ہوا
 نظر آتا ہے جو اسلامی متکھات کے سلسلہ میں کم از کم کائنات کی اصطلاح میں مادرائی
 Transcendental ہے یعنی وہ اسلام کے ایک بڑے فرقہ کے خیال میں شرعی حدود سے
 ماورا ہو جاتے ہیں۔ غالب امامت کو رسالت کی نہایت خیال کرتے تھے و شعور کے اس خیال
 سے متعلق تھے کہ خالق مادل ہے اور عقل کے ذریعہ متکھات کی گھٹیاں سلجھائی جاسکتی ہیں جبکہ
 اشاعرہ کے مطابق خالق مادل نہیں ہے اور عقل کے ذریعہ اور اک کلی ممکن نہیں ہے۔

عالم شیعہ عقائد سے اپنی نسبت کے باوجود کبھی کبھی خود کو دوسرے انجمی اور سنی بھی کہہ لیا کرتے تھے لیکن یہ حقیقت ہے کہ اُن کے حلقہ دوستوں اور بھی خواہوں کے اہم ارکان میں مفتی عباس کے علاوہ سب کے سب سنی تھے۔

عالم بڑی حد تک شاہ ولی اللہ کی تحریک کے اکابر کی فکر سے متفق تھے۔ شاید اس لیے کہ نجدی تحریک کے مقابلہ میں شاہ ولی اللہ کی تحریک خیر کل اور مجمع البحرین کی اسپرٹ کی مایوسی۔ ہرچہ کہ مفتی صدر الدین آزاد امام بخش سرہانہ اور مولانا فضل حق خیر آبادی نجدی تحریک کے خلاف تھے مگر مولانا فضل حق خیر آبادی کی اس بارے میں کچھ ولی اللہی تحریک کے علماء کی چیلنج بھی رہی۔ ویسے یہ حقیقت ہے کہ وہ شاہ ولی اللہ کی تحریک کو نجدی تحریک سے علیحدہ تصور کرتے تھے۔ اُس کی وجہ شاہ ولی اللہ کی حیثیت پرندی اور ان کا قصہ وحدت الوجود ہے۔ اس تحریک کے خلف ہونے کا ایک اور سبب مولانا اسماعیل شہید کی "تقریظ الایمان" میں انھوں نے "شُرک اعتراف" کے مرتکب کی تکفیر سے گریز ہے اور یہ وہ پہلو ہے شیخ عبدالوہاب کی کتاب "المومنین" کے متقاض ہیں۔

عالم کے شاہ ولی اللہی تحریک کے اکابر سے قریبی تعلقات تھے۔ شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز کی حیثیات از اللہ انھما اور چھوٹا مشرعی کے باوجود اپنے ایک خط میں وہ شاہ ولی اللہ کی کتاب "تکفیرات" کے حصول کے بارے میں جستجو کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ دوسری طرف بقول حالی نواب مصطفیٰ خان قلعہ کو شاہ ولی اللہ کے ایک سالہ میں صدر ج ایک نکتہ پر اشکال پیدا ہوا تو انہوں نے عالم سے اس نکتہ کے بارے میں وضاحت چاہی جسے عالم نے اپنی خوبی اور وضاحت سے بیان کیا کہ قول حالی خود شاہ ولی اللہ بھی اس سے بھترانہ از میں شرح نہ کر پاتے جا عالم نے اپنی مثنوی "ایمان نموداری نشان نبوت و ولایت" لکھی اور قول رضا اللہ حیدر مسئلہ امتناع نظیر کے ساتھ ساتھ ایصال ثواب کا عرس دہلا دو کا حق تعظیم حرکات "حرف عا" غیر اللہ کے لیے ادا کرنے سے منطقی طور پر رد اپنی نظر نظر کی تائید بھی کی۔ عالم نے اپنی مثنوی میں خاندان ولی اللہی کے علمائے کبار کا ذکر کیا ہے ج

۱۔ عقیقہ نجم درجہ اول عالم کے علاوہ درجہ دوم کربلائی و مولانا علی

۲۔ حالی و مولانا حسین دہلوی عالم کے "مکتوبات" میں درج ہیں۔

۳۔ دائرہ کربلائی و مولانا حسین دہلوی (ترجمہ) کربلائی و مولانا حسین دہلوی (ترجمہ) (۱۹۷۷ء) ص ۵۰۔

مولوی معنوی عبدالمعز داس رفیق الدین دانشمند نیر شاہ عبدالقادر دہلوی مکالمات کا
دورنہ دورہ گوہرِ سہال نے ان نام نہی دہلیاؤں خود دا گفتہ با حرف کیا۔

نواہز (مارچ ۱۲ اکتوبر ۲۰۰۳ء) صفحہ ۵۰-۴۹

اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ عالم ایک طرف مسلمانوں کے دہلیوں قرقوں میں
رہو داری قائم رکھنے کی ان کو ششوں میں جو شاہ ولی اللہی تحریک نے اپنے خاندان پر نجف خان کی
ستم رانہوں کے باوجود ایک وقت ضروری خیال کی تھی۔ مناسب خیال کرتے تھے اور دوسری
طرف وہ اپنے حلقہٴ احباب میں شامل انگریز احباب اور شاگردوں کے ذریعہ مغربی سائنس و
ٹیکنالوجی کی شان میں دہلیہ القسان رہنے کے باعث مغربی تعلیم اور کلچر کے تحت متد اجزا کے
خالص نہ تھے۔ یہی وہ حلقہٴ فکر ہے جس سرسید احمد خان کا بھی تھا۔ اور سرسید احمد خان اور مرزا عالم
کے باہمی تعلقات کی نوعیت کا خلاصہ ہے کہ خاص طور پر ”آئینہ اکبری“ پر عالم کی تقریر بھی
دہلیوں کے باہمی تعلقات میں گہرائی کا پتہ دیتی ہے۔ دہلی میں ممکن ہے کہ عالم ”آئینہ اکبری“ کو
اس بے باکی سے بے وقت کی راہی نہ سمجھتے۔ بسا اوقات دہلیوں کے مابین تعلقات میں بے تپاکی
بھی اظہار میں زیادہ بے باکی پر منتج ہوتی ہے۔

عالم میرے خیال میں فکری طور پر جدید ہونے کے ساتھ ساتھ مذہبی طور پر اپنی وسیع
الشہرتی کے سبب امامیت کے طالب تھے اور اس طرح ان کا تصوف اور تقضیلی عقائد میں پناہ لینا
کچھ منہ آتا ہے۔

عالم بلا شک، شبہ و شک اکبر محمد الدین صہی عربی کی فکر کے بھی حامل تھے اور بلا شک شبہ
ان کے دہلیوں اشعار اسی فکر کے زیر اثر ہیں۔ عالم اپنے وقت کے سب سے بڑے اسیائی
منظر شاہ ولی اللہی تحریک کے سیاسی مقصد سے بھی ہم آہنگ تھے کہ اس تحریک کی کامیابی مسلم
اقتدار کی بحالی پر منتج ہو سکتی تھی۔ ہر چند کہ وہ مغرب کی بالا دستی کی حلی اساس کے حامل تھے لیکن یہ
کس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ جس اسلوب زیست کے خواہر تھے اس کے اقبال اور عروج کے
مسائل میں فکری طور پر بے جوش نہ ہوں۔

ہم سب سے پہلے غالب کے چند ایسے اشعار پیش کرتے ہیں جو وحدت الوجود کی شاہ ولی اللہی تاویل کے عین مطابق تھے۔

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کن حساب میں
شرم اک ادائے ناز ہے اپنے ہی سے سکی
ہیں کتنے بے حجاب کہ ہیں یوں حجاب میں
آرائش جمال سے فارغ نہیں جنوں
بغش نظر ہے آنکھ دائم نقاب میں
عزم نہیں ہے تو ہی تو اہلے راز کا
یاں ورنہ جو حجاب ہے پردہ ہے ساز کا
قطرے میں دجلہ دکھائی نہ دے اور جزو میں گل
تکلیل لڑکوں کا ہوا دیدہ چٹا نہ ہوا
دل ہر قطرہ ہے ساز انا البحر
ہم اس کے ہیں تھارا پوچھنا کیا

یہ وہ اشعار تھے جو مفتی محمد الدین آزاد نے امام بخش صہبائی اور مولانا فضل حق خیر آبادی کو پسند تھے۔ غالب شاہ عبدالعزیز کے جانشین مولانا محمد اسحاق کے علاوہ مولانا اسماعیل شہید اور مولانا عبدالقادر کی تعلیمات سے بھی بہرہ رزی رکھتے تھے۔ اگرچہ شاعر غالب کے ساتھ غالب کے فکری اور سیاسی میلانات کا مطالعہ کریں تو پھر غالب بلا تفریق فرقہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت پر نڈھالی کی سیاسی طاقت کو غالب دیکھنا چاہتے تھے۔ جب مولانا محمد اسحاق اپنے بھائی مولانا محمد یعقوب دہلوی کو ملتہ معظمہ لے گئے تو شاہ ولی اللہی تحریک کی قیادت دہلی میں قائم مرکوز تحریک کی سربراہی دہلی کالج کے صدر مدرس مولانا مملوک علی کے پاس آئی۔ ان کے ساتھ مولانا قطب

الدرین دہلوی، مولانا مظفر حسین کا مدظلوی اور مولانا محمد الفی دہلوی تھے۔ عہد ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں حصہ لینے والوں کو خیریت پسند اور قسادی کہنے کے مسئلہ پر جو نزاع ہوا اس کے نتیجہ میں دہلوی جماعت دو حصوں میں ختم ہو گئی۔ مولانا محمد قاسم نانوتوی عربی شعبہ کو دیوبند اور سرسید احمد خان انگریزی شعبہ کو علی گڑھ لے گئے۔ ان دونوں مخالفتوں کے بائین دوسرا اختلاف سلطنت عثمانیہ کے مسئلہ پر تھا۔ دیوبندی جماعت عثمانی خلافت کو برحق تسلیم کرتی تھی اور سرسید احمد خان اس موقف کے یکسر مخالفت تھے۔

انزال الذکر جماعت کا فیصلہ خالصتاً سیاسی تھا اور اس کی وجہ تہجد میں بطور پناہ گزین قیام کی اجازت کے حصول کے سیاسی مقصد کے تحت تھا۔ ظاہر ہے کہ سرسید احمد خان کی راہ میں یہ مجبوری حائل نہ تھی لیکن انہوں نے یہ جانتے ہوئے بھی کہ عثمانی خلیفہ (حکمران) برطانیہ کا حلیف ہے۔ یہ آزادانہ فیصلہ کیا کہ خلیفہ المسلمین صرف قریشی ہی ہو سکتا ہے۔ سرسید انگریزی حکومت کے حامی ہو گئے اور دیوبندی غیر جانبدار اور اس وقت کی غیر جانبداری بھی انگریز حکومت کے مفاد میں تھی۔ دیوبندی تاسیس ۱۸۶۷ء میں عمل میں آئی اور بار بار اس کا کافی تحقیق کے مطابق یہ دارالعلوم جدیدہ خطوط پر استوار کیا گیا تھا اور اس کے لیے قطعاً زمین بھی برطانوی حکومت کا عطیہ تھا۔

شاہ ولی اللہی تحریک اور وحدت الوجودی نقطہ نظر سے غالب کے ذہنی تعلق کے بعد ہم اس شفی تعلق کی طرف آنا چاہتے ہیں جس کا رشتہ ان کوششوں سے ہے جو شمالی ہندوستان کے مسلمانوں میں تعلیم یافتہ طبقہ پیدا کرنے کے لیے کی گئیں۔ سرسید احمد خاں اور ان کے ساتھیوں کی طرف سے مسلمانوں کو مغربی علوم سے لیس کرنے میں ساری کوششیں انگریزی حکومت کے دفتار میں مسلمان عمال کی نمائندگی ممکن بنانے کے لیے تھیں۔ سرسید احمد خاں کو پڑھے لکھے متوسط طبقہ کی اہمیت کا احساس اپنے انگریز دوستوں کے جس حلقہ کے ذریعہ ہوا۔ وہ دہلی کالج کے انگریز اساتذہ کا حلقہ تھا جن کی بڑی تعداد خاص اربانہ کے انکار سے متاثر تھی۔ خاص اربانہ متوسط طبقہ کو کسی قوم کے لیے دینے کی ہڈی خیال کرتا تھا اور اس نے اپنے پیچھے میں شرقاً متوسط طبقہ اور اہل حرفہ کی یکساں اہمیت اور ان طبقات میں تعلیم کے ذریعہ کلچر یعنی یکسانیت اور احساس جمال اور شکستگی کے

فروغ کو اولین ضرورت قرار دیا تھا۔ آرنالڈ کے حلقہ میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے متعدد سابق عمال من جملہ دہاس کا سابق انگریز گورنر اور موزخ گرانٹ ڈف بھی شامل تھا اور دلی کے بعض مقتدر انگریز عمال سے غالب کے قریبی رسم و رواج کے ذریعہ یہ ممکن ہوا کہ غالب اپنی تقریظ آئین اکبری میں ہندوستان میں جن خصوصیات کا فروغ چاہتے ہیں ان میں سے بیشتر وہ ہیں جو انگلستان میں عیسائی بنیاد پرستی کے خلاف خرد افروزی کے نظریات کی حمایت میں پیش کی جاتی تھیں۔ غالب کی تاریخی مشقی وہیم (نول کشور ۱۹۲۵ء) کے اردو ترجمہ (چودھری نبی احمد باجوہ کی تصنیف "مشقی جہات غالب" ۱۹۷۲ء صفحات ۲۸-۳۱) میں شامل چند اشعار ملاحظہ فرمائیے۔

جس نے مدحت کی نہ اس کے اصل کی	کیوں کرے تعریف وہ صحیح کی
کام جس کی یہ حقیقت ہو بھلا	کیسے ہو تعریف اس کی نوحہ ریا
تیس کہ آئین ریا کا ہوں عدد	اور وفا و عدل کی رکھتا ہوں نحو
اہل انگلستان کے اعزاز کو	اور اس کے فہم آئیں ساز کو
کیسے آئین اور قانون ان کے ہاں	جلوہ گر ہیں جن سے جبروں ہے جہاں
کیا فسوں سازی کریں یہ آب پر	دور سے کشتی رواں ہے آب پر
بحر میں کشتی دھواں گا ہے چلائے	دشت میں بھی گا ہے گاڑی کھینچ لائے
نئے بے مضرب تلخیں تار سے	حرف دوڑیں برقی کی رفتار سے
یہ ہوا میں بھی لگا دیجے ہیں آگ	اور چمکتی ہے ہوا گویا ہے آگ
کام ہے مردہ پرستی نیک کب	ہے یہ خالی بات بے معنی بے ذہب

اوپر دیئے گئے اشعار (ترجمہ) سے اعزازہ لگایا جاسکتا ہے کہ غالب مغربی تہذیب کے نقیاب پہلوؤں سے واقف تھے۔ (اس پہلو پر اس کتاب میں شامل ایک مضمون میں تفصیلی پس منظر ہے) صنعتی انقلاب کی وجہ سے سائنس اور ٹیکنالوجی کو اس حد تک ترقی حاصل ہو گئی تھی کہ علم کی بنیادیں مل گئی تھیں۔ اب تکفل پسندی کے ذریعہ صحیح یا غلط ثابت کرنے والے نظریہ علم کی جگہ مشاہدہ اور استقرائی منطق نے لے لی تھی۔ Empirical Sciences کا دور دورہ تھا اور مغرب

اپنے اعلیٰ علمی اور سائنسی کارناموں کی بدولت اقصائے عالم پر چھا رہا تھا۔ جبکہ ہمارے یہاں مغرب کا مقابلہ طرزِ کھن پر اڑنے میں تلاش کیا جا رہا تھا۔ غالب کی خوش قسمتی تھی کہ ان کے قریبی حلقہ کے افراد بھی مغربی ترقی کی علمی بنیادوں سے بخوبی واقف تھے۔ خواہ وہ ان بنیادوں کے مقلدین میں شمار نہ کئے جاسکیں۔

مثال کے طور پر وہ مولانا فضل حق خیر آبادی اور صدر الدین آزادؒ سے قلبی تعلق رکھتے تھے جو امامِ فرائی کے توسط سے علم کے حصول کی تجزیاتی Sense-Data بنیاد کے قریب تھے جیسا کہ امامِ فرائی کے متعلق پروفیسر عبدالحمید کمالی کے خیال سے ثابت ہوتا ہے۔

غالب مولانا فضل حق خیر آبادی سے اس قدر احساسِ قربت رکھتے تھے کہ وہ مولانا کے بارے میں فرماتے ہیں۔

نہ ادبِ وطن جویم خرمین را
کہ رنگ و روغن اند وین نہ چین را

چرخود را جلوہ سج ساز خواہم
ہم از حق فضل حق را باز خواہم

مولانا خیر آبادی (۱۲۷۵ھ ہجری) (ہجرت ۱۸۶۱ء) کے جزائرِ عمان میں قیدِ فرنگ میں انتقال سے غالب کی زندگی میں بہت بڑا غلابہ ہو گیا۔ غالب مولانا کی موت پر لکھتے ہیں۔ 'فخر ایما و کتبوں مولانا فضل حق خیر آبادی ایما و دست مر جائے' غالب نیم مردہ نیم جاں رہ جائے' (باغی ہندوستان۔ مکتبہ قادریہ لاہور۔ ۱۹۷۳ء)

غالب کے یہاں بھی جذباتِ مطلق صدر الدین آزادؒ کے لیے بھی سوچن تھا۔ مطلق صاحبِ غالب سے آٹھ سال بڑے تھے۔

در جہاں تاجا بود خالی مباردا چائی تو
در دولت چند آنکہ سمجھ باد خالی چائی من

(کلیات غالب قاری ۱۹۶۷ء۔ ص ۱۸۱)

مولانا فضل حق ہوں یا آزادؒ دونوں بزرگ فکرِ اسلامی میں تھکن پسندی کے لیے جانے

جاتے تھے۔ ان کے دیوان خانے اُن شعراء اور ادباء سے بھر رہے تھے جو ”گھنٹن نا آفریدہ“ کے خواب دیکھا کرتے تھے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے والد کے حوالہ سے (سحول اور باقی ہندوستان صفحہ ۹۳) اور مولانا غلام رسول سر نے اپنی تصنیف ”عالم اور ڈاکٹر عبداللہ بن احمد“ نے ”تذکرہ آزرہ“ میں ان دو حضرات کے یہاں منعقد ہونے والی ادبی محفلوں کا ذکر کیا ہے۔ عالم باقاعدہ طور پر تو صوفی نہیں تھے لیکن اپنے مہد کے ذوقِ سلیم کے عین مطابق اہل تصوف کی وسیع الشرائع پیروی سے بھی ان کے مسلک میں شریک کا وہ تصور نہ تھا جو حنبلی مذاہب کے افراد میں ہوتا ہے۔ مولانا فضل حق خیر آبادی اور آزرہ کے ساتھ ’چلچل‘ ملائے تھے۔ (باقی ہندوستان صفحہ ۷۷)

عالم کی تثر پر بھی حلقہ ہائے مولانا فضل حق اور صدر اللہ بن آزرہ کی تثر کا بہت اثر ہوا۔ ان کے اردو غلطو کی تثر میں سادگی اور بے کاری انگریز دوستوں کے ساتھ لگا ہمارے کالہ سے بھی پیدا ہوئی۔ اُس زمانہ کے انگریز حکام ’جمعہ ارنالڈ‘ سے۔ مظاہر جنرل اختر لونی اور دلی کالج کے انگریز اساتذہ بہت متاثر تھے۔ جنرل اختر لونی نے مدراس کی گورنری کے زمانہ میں تعلیم کے میدان میں گہری دلچسپی لی تھی۔ ’تذکرہ آزرہ‘ میں مفتی صدر اللہ بن آزرہ کی اہمیت پر جس انداز سے زور دیا ہے وہ عالم ارنالڈ کی فکر کے دکلاہم جیسوں کے خیالات کے زیر اثر ہے۔ جو اُس دور کے انگریز حکام میں مقبول تھے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بات بھی اپنی جگہ تھی کہ یورپی ممالک کے انداز میں ’تہذیب کو اہمیت نہیں دینی چاہیے۔ یورپ نہانے کیوں تخلیق کے عین اور کمال سے لطف اندوز ہونے کے بجائے اس تخلیق کے سیاق و سباق کے بارے میں گھٹکھٹک کرنے میں زیادہ دلچسپی رکھتا ہے۔ ارنالڈ کا خیال تھا کہ پروفیسر کو اپنے شاگردوں کے Class/Audience سے Ex-Cathedra انداز میں گھٹکھٹک کرنی چاہیے۔ جیڑا نئی نکات پر جو علم کی ترسیل کے لیے ایک خاص تدریسی ڈیزائن کے تحت پیش کئے جاتے ہیں۔ اُس کا نتیجہ نظر اپنی کلاس کا سیار علم بلکہ کرنا ہوتا چاہیے۔ عام مقررین کی طرح ’بہرِ طرح‘ ہونے کی خواہش میں گرفتار نہیں ہونا چاہیے۔ ’جمعہ ارنالڈ‘ کا خیال تھا کہ تمام لوگ جو جرمن اصطلاح میں Philistine ہوتے ہیں روشن

دلِ شاعریت ہے مختلف ہوتے ہیں یہ لوگ ذوقِ نجات کے معاملہ میں اندر سے شہ و ہنسا پھرتے ہیں۔
 مجموعہ ارنالڈ کا خیال تھا کہ یہ طاہری نوع ہیں ان کے ذہان میں Extravagant/Asiatic
 لکھ رہے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات چچ وں کا اس طرح نہیں دیکھ پاتے ہیں جس طرح
 کر رہے ہوتی ہیں اور یہ رجحان اسی وقت ختم ہو سکتا ہے جب ادبی شاہکاروں کی پڑائی عقلی
 بنیادوں پر ہوتی کہ غیر عقلی بنیادوں پر۔ ارنالڈ نے اس خیال کو اپنے متعدد مضامین میں بیان
 کیا ہے۔ ارنالڈ اپنے موقف میں یہاں تک چلے گئے ہیں کہ وہ Shelley، Byron اور
 Wordsworth کو بھی ارد گرد کے مظاہر اور اپنی جتنی کیفیات کو بھی اعزاز میں بیان
 کرنے میں متاخر کر دیتے ہیں۔ شیکسپیر اس میدان میں بہت آگے تھا۔ گوئے کی طرح ارنالڈ کے
 خیال میں کج تنقید کسی موقف کو درست یا غلط ثابت کرنے کے معاملہ میں Disinterested
 چاہیے اور یہ جس تک پر غور کرے وہاں آؤ لہذا غور و فکر کا مروج ہونا چاہیے۔

ارنالڈ کا خیال تھا کہ اگر یہ نظریاتی مباحث میں کم چڑتے ہیں عقلی زیادہ ہوتے ہیں اور
 متوسط طبقہ کی طاقت میں اسی وقت اضافہ ہو سکتا ہے جب تعلیم ہرسانی طبقہ کے لیے یکساں ہو۔
 ہمیں ارنالڈ کی فکر کے منصوبہ والا پہلو کے صرف ایک رخ پر زور دینا ہے۔ ادبی فن
 پاروں کی فہم اور پڑائی ان کا دوش کے عقبتی پہلو کے حوالہ سے ہونا چاہیے۔ غالب کے یہاں شہ
 تجربات کے ساتھ قاری شعراء کے اچھا میں مولا سے زیادہ دشمن بیان اور عورت کی اہمیت تھی
 اور یہ وہ پہلو ہے جہاں ان پر ارنالڈ کے خیالات سے کیا متفق ہونے کا خیال سادہ نہیں آتا۔
 غالب جتنی طور پر بیحد روزگار شخصیت تھے۔ فطرت غالب جیسے باہر افرو کو زیادہ تعداد
 میں اس لیے بھی پیدا نہیں کرتی کہ اس غیر خطا و لغو عقل سے نظامِ عالم کا توازن بگڑ جائے گا۔
 شخص کو وہ پارک نہ لیں گے جو فن کار کے عظیم المرتبت شاہ پاروں پر غور و فکر کی بدولت عام
 انسانوں کی سطح سے اس قدر بلند ہو جائی کہ آلام اور مصائب کو خاطرِ عی میں نہ لائیں اور دنیا کو
 خوب صورت سے خوب صورت تر بنانے کے اہم مشن پر کار بند ہیں کہ یہی وہ ذریعہ ہے جو دنیا کو
 اس کا مطلوبہ جمالیاتی توازن Aesthetic Balance ملاتا ہے۔

غالب کے مندرجہ ذیل اشعار میں عقلی اور جذباتی طرز احساس نے کیا کیا رنگ دکھائے ہیں ملاحظہ فرمائیے۔

نہیں کر سکو رنگ اور اک معنی
 تماشائے خیرک صورت سلامت
 شب ہوئی پھر انجم و ششدا کا سحر کھلا
 اس تکلف سے کہ گویا بت کدے کا در کھلا
 جانتا ہوں کہ اس کے فیض سے تو
 پھر بنا چاہتا ہے ماہ تمام
 صبح دم دروازہ خاور کھلا
 میر عالم تاب کا سحر کھلا
 خرد انجم کہ آیا صرف میں
 شب کو تھا کچھ گہر کھلا
 رنج گروں پر چڑھا رات کو
 موجوں کا ہر طرف زہر کھلا
 صبح آیا جب شرق نظر
 اک عالم آکھیں رخسار کھلا
 تھی نظربندی کیا جب روبرو
 پارہ گل رنگ کا ساغر کھلا

بہر حال سید عابد علی عابد عالم ہزار میں غالب کی فنکاری بے نظیر ہوتی ہے۔ وہ جس طرح

Senses کی قوت اور اک میں کن مانے طور پر رد بدل کر دیتے ہیں اور اشیاء کو یک سر مختلف Functions سے تصنف کر دیتے ہیں جیسا کہ درج ذیل اشعار سے عیاں ہے وہ انہی کا سحر ہے۔

سحرِ دیدہ دگل در دیدہ است حسب
 جہاں جہاں گل نظارہ چیدہ است حسب
 بود در عرض ہال افشانی باز
 خروش مندل چھلنی باز

غالب ایسے حسن پرست ہیں کہ وہ ماورائے اخلاق بھی ہو سکتے ہیں اور اُن کے یہاں
 حسن بھی اپنے پرستار کی طلب میں رہتا ہے۔

انفرض غالب جس نوع کی تخلیقی قوت کی داد چاہے ہیں اُس کی سائنس کے لیے شعر سے
 باہر جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ساری تشریفیں اُس التزام کی مرہونِ منت ہیں جو شاعر نے اپنے
 شعر کے Mosaic میں ایک اعلیٰ ڈیزائن کے طور پر پیش کئے ہیں:

مگوار ما اگر نہ قر نکل بزم نہد
 درویش ما اگر نہ سحر شام ناں وہد
 دیوانہ دیوہ رشتہ عار و مکر ہاں
 تارے کھد زجیب کہ چاکے رفو کھد

غالب تخلیقی قوت کی عظمت و حشمت کی مندرجہ بالا مثالوں کے ذریعہ بیضی ارنالڈ کے اس
 موقف کے ہم نوا معلوم ہوتے ہیں کہ تعلیم قوموں میں حسنی اور اک کی ترقی کا سبب بنی ہے۔ انہیں
 لگتا تھا کہ ہندوستانی ظلم و جبر میں پس ماندہ رہ گئے۔ غالب کے معاشرہ کے سیاسی زوال کا ایک
 سبب یہ بھی ہے کہ اس میں حس و واقعات اور ادراک اس قدر کم ہو چکی تھی کہ سیاسی زوال کے تمام تر
 آثار اور برصغیر کے مشرق و جنوب و مغرب میں انگریزی اقتدار کے مسلط ہو جانے کے باوجود بھی
 مئی جون جرنلانی اگست ۱۸۵۷ء میں دہلی کے لال قلعہ کے دورانہ پر ایرانی افواج کی ممکنہ آمد اور
 انگریزوں سے گلوٹامی کی پرزور امید کا اشتہار چسپاں تھا اور یہ سوچا بھی نہ جاسکا تھا کہ ایرانی افواج
 کے لیے دہلی پہنچنے کا راستہ ہی کہاں ہے؟ لیکن محبت و ادوار نے اصل حقیقت کو اس درجہ سحر و شہ
 کر دیا تھا کہ خوش گمانی کا دور دورہ جو مئی ۱۸۵۷ء سے شروع ہوا تھا۔ ستمبر ۱۸۵۷ء میں دھرام سے

زمین بولس ہو گیا۔

عالم اور ارنلڈ کے یہاں عقلی اور تنقیدی اسپرٹ پر اجمالی گفتگو کے بعد اس امر پر تعجب ہوتا ہے کہ عالم نے سائنس اور ٹیکنالوجی کے بارے میں جو رویہ اختیار کیا تھا وہ اُن کی شاعری پر صادق نہیں آتا۔ عالم نے اپنی فکر کی بنیاد یونانی فلسفہ کے بنیادی اصول تحقیق Deduction کے خلاف رکھی تھی وہ ازمندہ وسطی کے یورپی مفکرین کی طرح سائنسی انکشافات کو مذہب دشمن خیال نہیں کرتے تھے۔

نکولاس کوپرنیکس (Nikolaus Copernicus) نے جب سورج کو نظام شمسی کا مرکز قرار دیا تو کیا عیسائی چرچ لرزہ برآمد نہ ہوا تھا۔ کیا جوائیز کپلر (Johannes Kepler) جس نے سورج کے گرد گھومنے والی دنیا کے نظریہ پر صاد کی تھی اُسے "کافر" قرار نہ دیا گیا تھا۔ کیا گیورڈینو برنڈو (Giordino Bruno) کے اس اعلان پر کہ کائنات میں صرف ایک دنیا نہیں ہے بلکہ متعدد دنیائیں موجود ہیں مذہبی حلقے ناراض نہ ہوئے تھے؟ جیوہی کپلے کیلیلی (۱۶۳۲ء-۱۶۴۲ء) نے ہماری دنیا کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا کہ یہ کائنات کے صحن وسط میں واقع نہیں ہے۔ لوہو ٹان گریزک میگ ڈی پر (جرمنی) کے خلا کے بارے میں "کھلی فضا کے خوف" (Horror Vacui) کے خلاف کیا کچھ نہ ہوا تھا۔ صرف یہی نہیں ٹیلی فون کے موجد (۱۸۷۳ء-۱۸۴۳ء) Philp Reis Johann کے ساتھ یہ ہوا تھا کہ اس کا نام شائع شدہ سوانح میں شامل بھی نہ ہوسکا۔

ہوتا یہ آیا ہے کہ نئے خیالات کی اشاعت سے بعض حلقے اس لیے بھی ناخوش ہوتے ہیں کہ اس طرح اُن کے محبوب نظریات ہدف تنقید بنتے ہیں لیکن پرانے نظریات کی تھلید جاری رہتی تو کیا آج انسانی تہذیب وہی ہوتی جو ہے۔ کیا یہ امر بذات خود تعجب فیز نہیں ہے کہ کئی زمانہ سے خیالات کے دکھلا اپنے مذاہب سے خارج یا معطل نہیں کئے جا رہے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ پرانے خیالات نئے خیالات کی جگہ لیتے رہتے ہیں اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ موسم خزاں میں پرانے چوں کی جگہ نئے چے پھونٹے ہیں اور اس عمل پر ناک بھوں نہیں چڑھائی جاتی

ہے۔ غالب سمجھتے تھے کہ ”ہر کس کہ شد صاحب نظر و سخن بزرگان خوش نہ کرد“ وہ صداقت ہے جو خفیہ روں کو لہا اور قدرت کی طرح مٹی پر حقیقت ہے اور نئے خیالات تک پہنچنے کے لیے انسان کی قوت اور اک کو کھلی چھوٹ ملنی چاہیے ہاں یہ ضرور ہے کہ نئے نظریات کی صداقت کا معیار وہ تصدیق ہے جو صرف حقیقت اور تجربہ کے ذریعہ ہی پایہ اعتبار کو پہنچ سکتی ہے۔

میرا خیال ہے کہ غالب حسی اور تجربیاتی بنیاد تک اپنے سوال انگیز حجاج کے ذریعہ پہنچے اور اس میں ان کے ہم صراط کا اثر بھی شامل تھا۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ ان علماء نے دہلی میں ان کے کلام کی تدوین میں مقدمہ و مگر صراحت بھی لیا تھا۔ یعنی مفتی صدر الدین آزاد وہ امام بخش سہیل آبادی اور مولانا فضل حق خیر آبادی اشاعری ہوتے ہوئے بھی حسی طور پر تصدیق شدہ Sense-Data مواد کے بارے میں امام غزالی کے خیالات کے مقلدین میں تھے۔ یہ بات کس قدر تعجب کی ہے کہ ایک طرف غزالی نے برہانی فلسفہ کی Epistemology کو جس جس کیا اور دوسری طرف تجربہ اور مشاہدہ کی بنیاد پر قائل تصدیق ظلم کی حقانیت پر زور دیا۔ یہ اور بات ہے کہ موخر الذکر زرخ شطرنج انسان شای عالم انوں میں پروان نہ چڑھ سکا لیکن ان کی تصنیف ”صحت الملوک“ پر بہت خشوع و خضوع کے ساتھ عمل ہوتا رہا۔

عالم کا فکری اور شعری رویہ مغربی فکر سے قریب تر تھا اور یسوع اور ملائکہ کے خیال میں صرف وہی شاعری اہلی پائے کی شاعری ہو سکتی ہے جو گرومل پر آکسائے اور یہ اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب تھیہ محض کی روش سے شعوری طور پر محظوظ رہا جاسکے اگر ہم غالب کی بیشتر استعارہ شاعری کے اعتراف کا فرما جائے کہ اعتراف جہاں گئیں تو عالم یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ غالب شمالی انداز کے مسلم سماج کی زبوں حالی کا اصل سبب جدید علوم سے دوری ہی خیال کرتے تھے۔ ان کی کلیات فارسی جلد نوال میں شامل مثنوی دہم اس دلیل پر دال ہے کہ غالب کی شاعری کی اہلی سنجیدگی High Seriousness اور گرد کے سماج کی زبوں حالی پر فکری رد عمل ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ جس طرح یسوع اور ملائکہ نے فرانسیسیوں کے مقابلہ میں برطانوی قوم کو زیادہ عملی Practical اور خود کو ضرورت کے مطابق ڈھالنے والی قوم قرار دیا ہے اور اس سے

فکر و استغراق کی عادت اپنانے کا مطالبہ کیا ہے غالب کے یہاں بھی دوسرے مذاہب اور فرقوں کے بارے میں تحمل و برداشت کا جذبہ بھی بالکل ویسا ہی ہے۔ ارنالڈ نے پروٹسٹنٹ ہوتے ہوئے بھی آکسفورڈ یونیورسٹی کے اورینٹل Oriol کالج کی رسم کے مطابق ”پہپ“ کی خدمت کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ اُس کے خیال میں یہ رسم اس قدر قبیح تھی کہ اس سے ملوث ہونی اور ارفع فکر کے دروازے بند ہو جاتے ہیں۔ اگر سارے الزامات اپنے مخالفین ہی پر رکھ دینے کی روش پر عمل کیا جائے تو پھر اپنی ناکردہ کاری کے لیے جواز فراہم ہونے لگتے ہیں۔ ہر سب قہج ہے کہ یوں تو غالب کا تقابلی مطالعہ متحدہ شعراء سے کیا گیا ہے لیکن جس ہم عصر شاعر غزوہ اور غلطی کو اس تقابلی مطالعہ کے دائرہ سے باہر رکھا گیا ہے وہ مصحح ارنالڈ ہے۔ مصحح ارنالڈ کے لیے کلچر کی ترقی علم و عمل کی یکجہائی اور Perfectionism کے رجحان کی ترقی ہے۔ تمام سماجی طبقات کے علمی حالات ذاتی حاصلات اور ذوقی معاملات میں فرداں تر یکسانیت کی کمی ہے۔ سماج کے پچھلے طبقات تعلیم کے ذریعہ ہی اوپر اٹھ سکتے ہیں۔ مصحح ارنالڈ نے انگلستان میں انیسویں صدی کے نصف اول تقابلی صورت حال کا خاصی گہرائی سے مطالعہ کیا تھا۔ وہ ہندوستان میں تعلیم عام کرنے کی وکالت کرتا تھا۔ ایک عجیب انتخاب ہے کہ شاہ ولی اللہ نے ہندوستانی مسلم سماج کی دگرگوئی کی ذمہ داری جاگیردار اور زمیندار طبقہ کی علم و عمل سے بے توجہی پر ڈالی تھی۔ لیکن انگریز ی طاقت کے بارے میں خاموشی اختیار کر رکھی تھی۔

مصحح ارنالڈ نے کلچر کی پس ماندگی کے لیے فروغ میں انگلستان کی اشرافیہ اور زمیندار طبقہ کو مورد الزام ٹھہرایا تھا اور یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ انگلستان کلچر کی نامماری کے باعث فرانس سے خاصا پیچھے ہے اور وہ اس لیے کہ انگلستان میں Honesty & Freedom اور Energy ہے جبکہ فرانس ایک متضاد و سبکی کلچر کے نتیجہ میں خود غر کی مظہم سرگرمیوں کا ذخیرہ ہے۔ اس فرض سے وہاں فریج آکینی بھی موجود ہے۔ مصحح ارنالڈ آکینی کے نظریہ کا مخالف تھا چونکہ اس کے قیام سے آزادی تحریر کے بجائے تحکیم کی نصیحتیں آہوتی ہے۔ مصحح ارنالڈ اس سلسلہ میں یہاں تک گیا کہ ریاست (State) کے صحیح نظر میں یہ ہونا چاہیے کہ ملک کے تمام طبقات

میں علم و دانش کی طلب پیدا ہوتا کہ طبقاتی سماج میں صرف بالائی طبقہ میں علم اور دیانت کا ارتکاز نہ ہو سکے۔ کلچر زندگی میں مضامین حسن اور تکمیلیت Perfectionism کے لیے فضا تیار کرتا ہے۔ اس نے Hellenism کی حایت نگراور Hebraism کے اخلاقی ڈسپلین دونوں پر یکساں زور دیا تھا تاکہ وہ ریاست و جود میں آسکے جو اپنے شہریوں میں علم کی گمن دیانت اور ترقی کے لیے بالکل کا ماحول پیدا کر سکے۔ یہ بالکل ہی Anarchy ہے اور اس سے مراد معروف معنوں میں نرا جیت نہیں ہے۔ غالب کے یہاں عقل جمالیات کی بحر کاری اور ہندوستان کی مذہبی فکر میں انسان دوستی اور اسلامی معاشرہ میں نظریہ توحید کے زیر اثر جوا حترائی کیفیت موجود تھی وہی کیفیت صحیح ارتالڈ کے یہاں رحرانی اور یقانی کلچر کے احتراج سے پیدا ہوئی تھی۔

غالب کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی فکر کی تجربیت پسندی اور مغرب کی سائنس و دست فکر کے خیر سے اپنی روایت حکمن شاعری کے لیے میدان ہموار کیا اور کیا یہ وجہ کی بات نہیں کہ غالب کی پڑائی بھی اس نسل کے ذریعہ ہوئی جو مغرب زدگی کے طعنے سہتے سہتے بڑی ہوئی تھی۔ شاید اسی وجہ سے غالب کی اہمیت حلیم کروانے کے لیے سر اس مسعود اور عہدار حسن بجنوری کی نسل کا عبور لاری تھا۔ علی گڑھ کالج اور علی گڑھ کی تعلیمی تحریک پر سمیع ارتالڈ کی تعلیمی تحریک کے اثرات بذات خود ایک موضوع ہے۔ غالب اس تحریک کے تخلیقی سلخ پر بھی نمودر تھکید ہونے کے ساتھ فکری سلخ پر متادھی تھے۔

غالب کی شاعری میں "آج" بلکہ "آجھہ" کا شعور کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا یہ رویتہ اُن کے ہم مصروں میں ناپید تھا۔ شاید اسی لیے غالب کے اشعار کے معانی پر ہر نسل اور ہر دور مختلف پہلوؤں کا احاطہ کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ جیسے زمانہ خود کو غالب کے اشعار کے غالب میں ڈھال رہا

تین آوازیں، تین لہجے

ماہِ فردری غالب کی دقات اور فطیح کی ولادت کا مہینہ ہے۔ ہمارا مقصد ان ہر دو شعراء کے مابین تقابل نہیں ہے۔ یہ مہینہ ایک اور اہم شاعر کی دقات کے حوالے سے بھی یاد رکھا جائے گا۔ ہماری مراد جو جس طبع آبادی سے ہے۔ ’انکاؤ کے صفحات میں ان تینوں شعراء کے بارے میں کچھ نہ کچھ رقم ہوتا رہا ہے۔ لیکن آج تک شاید ان تینوں کے بارے میں ایک ساتھ قلم اٹھانے کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ یہ تینوں شعراء ایک الیکٹروم (Spectrum) کے اندر ہیں۔ غالب اردو کے پہلے جدید شاعر ہیں۔ جو جس فنی طور پر ان مسوتوں میں جدید ہیں کہ انہوں نے رواجی فکر کی بوسیدگی اور عظمت پر سب سے زیادہ شدت کے ساتھ وار کیے۔ جو جس کی شدت پسندی صرف انہی حضرات پر کراں گزرتی ہے جو اپنے سماج کی پسماندگی کے باوجود تبدیلی اور حقیر کے اٹل قوانین پر بند باندھنے کے قائل نہیں ہو پاتے۔ یہ حضرات تاریخی شعور اور سماجی ارتقاء کا مذاق اڑاتے ہیں۔ نہ صغیر کی گزشتہ صدی کی سوسال کی تاریخ گواہ ہے کہ انگریز تاجروں نے کس طرح تعلیمی اور تکنیکی ہتھیاروں سے اس قدر وسیع و عریض برصغیر کو اپنے دام بکر و فریب میں جکڑ لیا تھا۔ یہ حضرات ابھی تک ان ہتھیاروں کی طبعی اور فکری اساس سے اپنی آنکھیں دو چار کرنے سے مسلسل کتر رہے ہیں۔ ان حضرات نے از حد سلی کے ”مدارس“ کے دینی علوم سے اجتہاد اور دنیوی علوم سے فکر جستجو اور ارتقاء کو منہا کر کے تھلیدِ محض کے بے جان اور لائینی گورکھ دھندے کو حوزہ جان بنانے کا عزم کر رکھا ہے۔ یہ حضرات ”لیزر ٹیکنالوجی“ (Laser Technology) اور ”ٹائیگر ڈائیکٹروٹکس“ کے عہد میں بھی

۱۵۰ء سے مشترک کے ساتس دانوں پر فکر کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ علم و دانش کے میدان میں فکر و مہمات کا رویہ خاصا مشکوک ٹھہرتا ہے جو ایک عرصے تک قہر ذات میں پڑے رہنے کے باعث ترقی یافتہ اقوام کے لیے باعث مسرت بن جاتے ہیں جب بھی ترقی یافتہ سماج میں علم دشمن لہر سراٹھاتی ہے اس سماج کے ارباب فکر میں مائدہ اقوام کی طرف اشارہ کر کے اپنے رجعت پسندوں کو قاتلے ہیں کہ اگر ترقی و ترقیر کی قوتوں کا بھرپور طریقے پر ساتھ نہ دیا گیا تو پھر ایشیا اور افریقہ کے عہد استبداد (Age of Despotism) سے سبق لیا جائے جو آج تک موجود ہے۔ وہ کہتے ہیں اور بجا کہتے ہیں کہ مشرقی استبدادیت کی ہپ تاریک کی ہنوز صبح نہیں ہو سکی ہے۔ ہم پر ایک طویل کراہتی ہوئی رات کا راج ہے جسے طویل پر طویل دیا جا رہا ہے اور یہ ایک ایسے طریقہ تعلیم اور طریقہ حکومت کے ذریعے جس کی فرسودگی مسلم اور ضرور رسائی ملے شدہ امر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سرسید روایتی طرز تعلیم کے خلاف سینہ سپر ہوئے تھے اور افسوس کہ آج وہی حضرات جنہوں نے سرسید کی فکر سے پورا پورا فائدہ اٹھایا صرف اس لیے ان کے خلاف حالت جنگ میں ہیں کہ سرسید کے فرمودات پر عمل پیرائی سے مسلم سماج میں صرف ایک ہی نوع کی اشراقیہ جنم لے سکتی ہے۔ ایک ایسی اشراقیہ جو جدید فکر سے آراستہ ہو اور ہمارے سماج کی غربت، تنگ دستی اور جہالت کو معاشی ترقی کی راہ میں حرام کر دیتی ہو۔ سرسید جس اشراقیہ کا ہر ازل دستہ تھے اسے تنقید پرستی کے خلاف سینہ سپر ہونا تھا۔ اسے شرف انسانیت کے جذبے سے سرشار اور غیر شعوری طور پر بھی حقیقی جمہوری رویے کا عکاس ہونا تھا۔ لیکن جب ہماری سماجی اشراقیہ نے یہ دیکھا کہ ساتسی طرز فکر اور سماجی اونچ نیچ کے نظام ایک دوسرے کی ضد ہیں تو انہوں نے نواہدیت کے خاتمے کے بعد زمام اقتدار پر اپنی گرفت پہلے سے زیادہ مضبوط کر لی۔ اس حکمت عملی کا واضح مقصد یہ تھا کہ قطعی نظام ہو یا حکومتی نظام..... معاشی نظام ہو یا سماجی درجہ بندی ان میں سے کسی شعبے میں بھی تبدیلی نہ آ سکے۔

غالب ہوں یا جوش یا فیض..... تجیوں شعراء میں ایک وصف مشترک ہے۔ ان میں سے ہر ایک جدید فکر کا حامی ہے اور اس فکر کی عمل داری کو شرف انسانیت اور قومی وقار کی بحالی کے لیے

لازمی قرار دیتا ہے۔ غالب کی شعری فکر بطور خاص 'مثنوی دہم' میں موجود فکر ہو یا جوش کی شاعری کا تمام تر انقلاب پسند لہجہ ہو یا فیض کا مجموعی رویہ ہو۔ جدیدیت ان سب شعراء کے لیے بمنزلہ ایمان کے ہے۔ غالب 'جوش' اور فیض کی شکل میں جدید فکر کے تین روپ تین لہجے سامنے آتے ہیں۔ غالب نے اپنی "مثنوی دہم" (تکلیفات غالب 'نول کشور' ۱۹۲۵ء) میں جدید عہد کی بعض شکایات کو مجھڑوں کی حیثیت دی ہے۔ ان کی توجہ "مظاہر" سے زیادہ جوہر پر ہے۔ آخر وہ کیا قانونِ فطرت ہے جس کے اوراک سے خیر افعول ٹیکنا ٹالو جی وجود میں آتی ہے۔ جوش نے ایک دوسری سطح پر اپنے سانچ کی زمیں حالی کے اسباب اس طرز فکر میں دریافت کیے جو اس سانچ کی ذکر کوئی اور شکست و ریخت کا سبب بنا تھا۔ جدید فکر کے مطابق افراد کی مانند اقوام بھی تو ایسی فطرت کے تابع ہوتی ہیں۔ صرف وہی افراد اور اقوام سر بلند ہو سکتی ہیں جنہوں نے اپنی زندگیوں میں قوانین فطرت کے اوراک میں گزاری ہوں اور انہیں نافع بنانا ہو۔

غالب نے جدید فکر کے لیے پرتھاک فضا سمیٹا کرنے کے لیے کام کیا تھا۔ جنگ آزادی کے دوران اجڑے دیاروں کے لیے پرتھ کر اتنی دور کی کوڑی لانا واقعاً چاند پر پہنچنے کے مترادف ہے۔ جوش جاگیر دارانہ سانچ کے پروردہ تھے۔ (کبھی کبھی اس کے خاتمے پر گر پے بھی کرتے تھے) لیکن انہوں نے کم از کم نوجوان ذہنوں کو جاگیر دارانہ رعونت اور انسانیت دشمن رویے کے خلاف تیار کیا۔

فیض نے ہر دو شعراء کے فکری رویوں سے ہٹ کر ایک نوا باد پاتی ملک کے بھے بھائے نمل کلاس کے کان میں ایک محضرمی سرگوشی کی۔ غالب اور جوش کی خرد و دہشتی اور انقلاب پرستی انقلاب سے عبارت ہے جبکہ فیض... میں لگتا ہے کہ مجھے ہماری شاعری کے "نشاط بانغ" میں ایک انتہائی زندگی کی خواہش میں گرفتار ہیں۔ وہ افتادگانِ خاک کے لیے کچھ کر گزرنے کے لیے آمدگی کی فضا تیار کرتے ہوئے ملے ہیں۔ لیکن یہ محسوس ہوتا ہے مجھے یہ خواہش بھی مقتدر طبقہ کے لیے کوئی "گناہ" ہو۔ جب جائز اور معقول خواہشیں "گناہوں" کا روپ دھارنے لگیں تو اپنی ذات سے بھی ڈر گھٹنے لگتا ہے۔

درِ اغور کھینے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ ہماری بنیادی خواہشیں اس دہجہ پامال ہو چکی ہوں یا پامال کی چارہی ہوں کہ ہم ایک دوسرے سے اپنے "ہونے" پر سادہ کر دانے کے خواہش مند بن چکے ہیں۔

غالب، جوش اور فیض کی شاعری نہ صرف زندگی کی شاعری ہے بلکہ زندگی اور انسانی عظمت میں ایک رشتے کی تلاش سے ممانعت کا نام بھی ہے۔ ادب کے شعبے میں ممانعت کی تلاش ایک ایسا عقیدہ ہے جو شعوری یا غیر شعوری طور پر جاری رہتا ہے۔ ادب نہ صرف زندگی کے بار کھوتے ہیں بلکہ وہ اپنی تخلیقات کے ذریعے زندگی کے بعض ایسے گوشوں کو اجاگر کرتے ہیں جو عام آدمی کے تجربات سے مطابقت رکھتے ہیں لیکن ایک عام آدمی اور ادیب کے مابین بنیادی فرق یہ ہے کہ ادیب بدلتی ہوئی زندگی کو تاریخی تناظر میں دیکھنے کی کوشش کرتا ہے اور اسی لیے اس کی تحریر میں حزن و ملال یا سرمستی کے جذبات جاری و ساری ملتے ہیں۔ گوری کی "ماں" صرف حقیقت پسندی کی انجیل ہی نہیں بلکہ زندگی کی تمام تر آزمائشوں کی جانب ایک لطیف اشارہ بھی ہے اور اس طرح یہ ایک ایسے مستقبل کی خواہش کا پیش خیمہ بن جاتی ہے جو ایک بہتر انسان کو جنم دے سکے۔ حقیقت پسندی بذات خود مستقبل آفرینی کی کوکھ سے پھوٹتی ہے۔ عہد گذرے ہوئے وقت کے بارے میں حزن و ملال کے جذبات کے پس پشت زمانہ حال کی بامقصد تشکیل نو کا جذبہ موجزن ہوتا ہے۔ جب تک ادیب اس فریضے سے عہدہ برآ ہوتے رہیں گے وہ اپنے ساتھ اور اپنے دور کے ساتھ انصاف کر سکیں گے۔

کراچی میں ماضی تخریب میں ہونے والے نسل اور لسانی فسادات گواہ ہیں کہ ہمارے یہاں ابھی تک ازمندہ و سطی کی قبائلی ذہنیت کا رفرما ہے اور ہم صحیح طور پر انسانی شرف کی بالادستی کے قائل نہیں ہو سکے ہیں۔

غالب، جوش اور فیض پر کیا محضر ہے۔ ہر ہائیر ادیب اعلیٰ آدمیوں کا پرستار ہوتا ہے اور جہاں جہاں ان آدمیوں کی شکرانی ہے وہاں غالب، جوش اور فیض کی انسان دوستی ایک ایسے چٹان نور سے سماں ہے جو تاریک دنوں اور تاریک راستوں کو صاف و منور کرتی رہے گی۔

عالب اور فیض: ایک سلسلہ خیال کے دو نام

فروری دو مختلف النوع اسباب کی بنا پر عالب اور فیض احمد فیض کا مبینہ ہے۔ عالب نے اس ماہ اس دنیا کو خیر باد کہا تھا اور فیض نے اس میں جہانِ آب و گل آباد کیا تھا۔ ”خیر باد“ اور ”آباد“ کے یہ دو برس نہانے کس کس وجہ سے یاد رکھے جائیں گے لیکن دلدراگانِ اردو ادب عالب ہی سے نئے دور کی پہلی کرن کا سراغ پاتے ہیں اور فیض بلا شک و شبہ علامہ اقبال جیسے دانائے راز کی شاعری کے پہلے اور دوسرے دائرے۔۔۔ ”ہندوستانی قوم پرستی“ اور ”ملت اسلامیہ“ کے بعد نئی نوع انسان کے دائرے میں ان کے شریکِ کار ہو جاتے ہیں۔ اقبال جن دائروں کے جذباتی اور لکڑی سوڑتھے۔ فیض اس میراث کے نہ صرف ایک کاہلی خرد ورث ثابت ہوئے بلکہ وہ اسی دراشت کو خزانہ بنا کر عالب تک پہنچے۔

عالب نے کہا تھا۔

”میں عنصلپ کلشن نا آفریہ ہوں“

فیض کا دور عالب نا آفریہ کا چہرہ ہوتے ہوئے بھی شبِ گزیدگی کا شکار ہو چلا ہے۔ ویسے تو فیض احمد فیض اردو میں فارسی روایت کی شاعری کے آخری بڑے شاعر تھے لیکن وہ دینی طور پر اقبال کے مقابلے میں عالب سے زیادہ قریب تھے۔ اقبال اپنی نظم ”طلوع اسلام“ میں جسے انہوں نے ۱۹۳۳ء کے انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں سنایا تھا۔ فرماتے ہیں۔

سرحدِ چشمِ مسلم میں ہے نیساں کا اثر پیدا

ظلیل اللہ کے دریا میں ہوں گے پھر ٹمر پیدا

اگر مٹانوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
 کہ خونِ صد ہزار اٹھم سے ہوتی ہے سر پیدا
 اور اس کے بعد وہ اس منزل پر آتے ہیں۔

پرے ہے چرخِ نئی قلم سے منزلِ مسلمان کی
 ستارے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تو ہے

مکانِ قافی، نکلیں قافی، ازل تیرا ابد حیرا
 خدا کا آخری بیٹا ہے تو جادواں تو ہے

وہ اپنی ملت کو مستحکم کرتے ہیں کہ مغربی تہذیب کی چکا چوند سے مرعوب ہونے کی
 ضرورت نہیں ہے چونکہ یہ تہذیب اندر سے کھوکھلی ہے۔

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی
 یہ صناعی مگر جوئے نگوں کی ریہہ کاری ہے

وہ حکمتِ ناز ہے جس پر خردمندِ ابنِ مغرب کو
 ہوس کے مہچہ خوئیں میں تلخ کارِ زاری ہے

تہذیب کی فسوں کی کاری سے جھلم ہو نہیں سکتا
 جہاں میں جس تمدن کی پتا سرمایہ داری ہے

فیض احمد فیض جیسی طور پر اقبال کی اس نظم سے بے حد متاثر ہوئے تھے اور انہوں نے
 خاص طور پر فکرِ اقبال میں مغربی سامراج کی تنقید سے متعلق ہوتے ہوئے اپنی شاعری سے
 سرمایہ دارانہ تمدن کی تباہ کاریوں کے خلاف آواز اٹھائی انہیں محبت جیسا سادہ جذبہ بھی اس
 تہذیب کے تعلق سے آلودہ نظر آیا۔ ہوں معلوم ہوا کہ جیسے اس دور میں انسان کے لیے سب
 سے مشکل کام انسان رہ جاتا ہو۔ سرمایہ دارانہ نظام میں جاری و ساری احساسِ بیکارگی نے
 انسان کی محنت کو کاغذی خریدے میں مہل کر کے رکھ دیا ہے اور یہ وہ شے ہے جس کی خرید واری

آج کو قدر زائد (Surplus Value) کا غاصب بنادیتی ہے۔ اس غاصبانہ روش کے اثرات ہر سو پھیلتے چلے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ ہماری مذہبی تادیلات، ہمارا کلچر ہماری بود و باش، ہماری سیاست اور ہمارے نوجوان کے روزگار یا بے روزگاری کے مسائل بھی قدر زائد کے بین الاقوامی غاصبوں کی ریشہ دوانیوں کے سبب الجھتے چلے جاتے ہیں اور یہ وہ صورت حال ہے جس میں ہمارے حصے میں صرف "ہونے" کے الزام کے علاوہ کچھ باقی نہیں رہتا۔ افسوس کہ مغربی کرے میں بڑھاپا بھی جوان ہو سکتے کی آرزو میں کٹ سکتا ہے۔ لیکن ہماری جوانیاں بھی قتل از وقت بڑھاپے کی زد میں ہیں۔ معاملہ حرارے (Calories) بچہ ہونے کا۔ ہے اور حرارے روزگار کی ضمانت سے بچہ ہوتے؟ جبکہ روزگار کے مواقع عالمی بینک کی "صاف" پراپتوں کے تابع ہیں اور بلا فلک و شبہ نا کافی ہو کر رہ گئے ہیں۔ عالمی مالیاتی نظام مغرب کی چند اکثریت الاقوامی کمپنیوں کے سربراہوں کی "مغلی حکومت" کا دوسرا نام ہے۔ غالب نے کہا تھا کہ۔

اب میں ہوں اور ماتم یک شعر آرزو
توڑا جو تو نے آئے قتال دار تھا

اور پھر درج ذیل شعر میں "طرح دیگر" کے قیاب ہے:
جانتا گل جلفا غم دے در ساغر اندازم
فلک راستف بدکا غم و طرح دیگر اندازم
اور پھر وہ یہاں تک پہنچے۔

آئین برہمن یہ نہایت رسانہ ایم
غالب جاکہ شیوہ آذر لنیم طرح

غالب کا کتاب کی پہنائیوں کا بخوبی اندازہ رکھتے ہیں۔ اسی لیے وہ ہم سے جس تک و تاز کا مطالبہ کرتے ہیں وہ اپنی جگہ بڑی افغانی ہے۔

سراسر تاقین کو شش جہت یک عرصہ جولاں تھا
ہوا دامانہ کی سے وہ رواں کی فرق منزل کا

اور اس کے بعد وہ محل پر اربابِ مل و معاد کی طرف سے پہرے بٹھانے کے خلاف
بڑے روزِ الفاظ میں احتجاج کرتے ہیں۔

رہی شاہراہِ ادھام بجز آں سوئے رسیدن
تری سادگی ہے غافلِ درِ دل پہ پاسبانی
اور وہ اس لیے کہ ابھی ”پاسبانی رسمِ درہ عام“ بہت ہے۔
ہیں اہلِ غرور کس روشِ خاص پہ نازاں
پاسبانی رسمِ درہ عام بہت ہے

ذرا نور فرمائیے کہ کیا فیض اور غالب کے یہاں درہ رواں سے شکایت اور ان کی وجہ ہی
سے داغ داغ اجمالا اور پاسبانی رسمِ عام کی خرابی کا تھکا لیں مشترک نہیں ہیں۔ کیا فیض احمد فیض
کے یہاں ایک ایسی کج بہار کی ترانہ نہیں ملتی جو نفسِ رنگ و بو سے عمارت نہ ہو۔

داں پر فطانی دامنِ فکر ہوں جہاں اسد
مجھ بہار بھی نفسِ رنگ و بو نہ ہو

یوں لگتا ہے کہ غالب کا تصور کائنات اس قدر کائناتی تھا کہ اس کے تصویری سے تحلیل
کے بغیر جمل جاتے ہیں۔

کیا تنگ ہم ستم زدگان کا جہان ہے
جس میں کہ ایک 'بیضہ' سورِ آسمان ہے
نہ پوچھ و سچ نے خالیٰ جنوں غالب
جہاں یہ کاسے گردوں ہے ایک خاکِ انداز

شاید اسی وجہ سے اقبال نے غالب کے بارے میں کہا تھا۔

تیرے ہونے سے دلِ انساں پہ یہ روشن ہوا
ہے پر نورِ تحلیل کی رسائی تاکہ

یوں لگتا ہے کہ انسانی زندگی میں تبدیلی کی خواہش اور جدلی کے ذریعے انقلاب کی خواہش انسان کے عشق صادق پر منحصر ہے۔ صرف ایک ایسا عشق ہی جو سراسر عقل بن چکا ہو اور عشق و عقل کے مابین جملہ امتیازات کا خاتمہ کر چکا ہو اس مطلوبہ قوت سے متحرک کا سامن بن سکتا ہے جو پہاڑوں کو ہلا کر رکھ دے۔ درخت بقول غالب۔

ہندو حوصلہ عشق جلوہ ریزی ہے

وگرنہ خانہ آئینہ کی فضا معلوم

فیض نے غالب کے تصور کائنات کی دستوں کو زمانہ حال کی علمی اساس چھو رکھا ہے اور انہوں نے تصوف کی روایت میں عشق کے مقام کو ایک باطنی سماجی انقلاب کا مرکزی نکتہ بنا دیا ہے۔ غالب پابنگلی روہ وسم عام کے نکتہ خلاف تھے۔ صحیح معنوں میں روشن خیال اور انسان دوست شاعر تھے اور اسی لیے شیوہ آذری میں پناہ ڈھونڈنے پر مجبور تھے۔ وہ جاگیرداری کے عہد میں انسانی ذہن کے حوالے سے کامل جمہوری طرز فکر کے قریب تھے تاکہ انسان اپنے دور کے علم کی بنیاد پر اپنے مسائل کا حل تلاش کر سکے۔

فیض احمد فیض نے غالب کے نتیجے میں استحصال سے عاری جس سماج کا خواب دیکھا تھا وہ ہمارے یہاں ابھی تک ایک خواب ہی ہے ہر چند کہ ہلکی سی خواب کے جے ہے اب اس حدت سے ہو رہے ہیں کہ اب وہ خواب بھی سوالیہ نشان بننا چاہا ہے؟

”فغانِ غالب“۔ ایک مطالعہ

اگر میں نے بریکینگ نرگز اراحمی تصنیف ”فغانِ غالب“ کا مطالعہ نہ کیا ہوتا تو میرے ذہن میں غالب کی شاعری پر ”غالب کی طرفداری“ کے اُس پہلو کو زیادہ اہمیت دینے کا خیال نہ آتا جسے میں اب زیر بحث لا رہا ہوں۔

”غالب صدی“ کے موقع پر شائع شدہ اپنے مضمون میں جو سماجی ”اردو“ میں شائع ہو، تھا، میں نے غالب کو دورِ جدید کا Harbinger قرار دیا تھا اور وہ بھی اس بنا پر کہ اُنہوں نے سلطنتِ انگلیس کو ہندوستان کا مقدر خیال کر لیا تھا۔ جب علم اور روشنی کی کمی کے باعث بھل اور ظلمت عام ہو جائے اور ایک طاقتور حریف بھرپور طاقت کے ساتھ اُس ”علامت“ کو بھی اپنے اقتدارِ اعلیٰ اور ہندوستانی رعایا کے درمیان چڑے پر وہ التماس کو چاک کر کے درمیان سے نکال چھینے تو پھر باقی کیا رہ جاتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ غالب شاعر ہونے کے باعث۔ انگریزوں کو صاحبانِ اقتدار ہی مان سکتے تھے۔ پیشین کی وصولیابی کا مسئلہ ہو یا Hurrah Parades! میں روئے سا کے ساتھ چٹھنے کی خواہش ہو آ غر وہ بادشاہِ وقت سے کیا حاصل کر سکتے تھے؟ یہی خیال سرسید احمد خان کا بھی تھا جنہوں نے ”آثارِ معنادار“ کے دوسرے ایڈیشن میں ۱۸۷۲ء میں جزل لیک کے دہلی میں قاتمانہ داخلہ سے سلطنتِ برطانیہ کے دور کا آقا ذکر دیا تھا۔

میرا خیال ہے کہ سرسید احمد خان غالب کو اپنے وقت کا Genius تصور کرتے تھے اور جس طرح غالب نے ”آئینِ اکبری“ کے صحیح شدہ ایڈیشن کی اشاعت پر تقریب سے اجتناب کیا تھا اور اُس کے بجائے انگریزی دور کو انسانی تہذیب کے ارتقاء کی علامت قرار دیا تھا۔ اُس کے بعد

بھی کہا جاسکتا کہ ”غالب“ محض سرسید کے لیے ”بچا“ ہی نہ تھے بلکہ ان کے نگری و سیر بھی تھے۔
 ”نظان غالب“ میں انگریزی طاقت سے مرعوبیت کے بجائے اس انہمرتی ہوئی طاقت پر
 کبیدہ خاطر ی اور اپنی تہذیبی قدروں سے پیار پر اس دوجہ دور ہے کہ یوں لگتا ہے کہ پینڈو ولم متضاد
 سمت میں محکوم چکا ہے۔ غالب کے بارے میں ایک اندازہ خیال یہ بھی ہے کہ وہ انگریزوں کے
 طرفدار اور حاشیہ بردار تھے اور ان کے خلاف سوچ بھی نہ سکتے تھے۔ یہ بات بھی خاصی حدت
 لیے ہوئے ہے۔ میرا خیال ہے کہ کچھ ان دو انتہاؤں کے درمیان ہے۔

جیلے ہم ”نظان غالب“ میں بریگیڈیئر گلزار احمد کے نقطہ نظر پر غور کرتے ہیں جسے علی گڑھ
 تحریک کا قیضان مانا جائے۔ جس نے غالب شناسی میں ہر اول دست کا کام کیا ہے۔ سرسید احمد خان
 ہوں یا سید محمود ہوں یا راس مسعود سی نے علی گڑھ کے نامور اساتذہ اور طلباء کے علاوہ غالب
 شناسی کے ایسے قفقے روشن کیے ہیں کہ اپنے دور میں ذوق اور سوچ کے سامنے نظر انداز کیے جانے
 والا غالب اور سرقہ، توار اور قاری شاعروں کے متعدد اشعار کے مترجم کے اثرات سننے والا
 شاعر۔ پتا خراؤدو کا سب سے اہم شاعر قرار پاتا ہے۔

”نظان غالب“ ایک فوجی دانشور کی تصنیف ہے جس نے غالب کو انگریزوں کے خوشامدی
 کی حیثیت کے بجائے ایک عارف کی حیثیت سے دیکھا اور انہیں مسلم ہندوستان کی ثقافت اور
 تہذیب کا عاشق قرار دیا ہے۔ ایک فوجی کے قلم سے اس نوع کے ذوق پر تعجب ضرور ہوا چونکہ اس
 سے جنگ عظیم دوم میں برطانوی ہند کی تری فوج میں شامل بعض ہندوستانی افسروں میں موجود
 جذبہ آزادی پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ بریگیڈیئر گلزار نے تحریک آزادی سے حلق اپنے جذبات پر
 اپنے انگریز افسر جنرل سر وی Gen. Masservey کی ناراضگی کا بھی ذکر کیا ہے۔ یہی وہ
 جنرل سر وی ہیں جو بعد میں پاکستانی تری فوج کے کمانڈر انچیف مقرر ہوئے تھے اور انہوں نے
 بعد میں بریگیڈیئر گلزار احمد سے اپنے سابقہ رویہ پر معذرت بھی کی۔

خیر آپ معذرتہ بالا تذکرہ کو نظر انداز کریں اور یہ دیکھیں کہ غالب کو ایک محب وطن مسطری
 تہذیب سے نکسریز اور اپنی تہذیب سے نوٹ کر محبت کرنے والے شاعر کے طور پر کس طرح
 سمجھا جاسکتا ہے۔ بریگیڈیئر گلزار نے درج ذیل اشعار اور اس قبیل کے دوسرے اشعار سے
 دلچسپ نتائج اخذ کئے ہیں۔

نہ گل نقد ہوں نہ ہر وہ ساز
میں ہوں اپنی کلکت کی آواز
اے ترا غمزہ یک ہم انگیز
اے ترا علم سر بسر انداز
ذموظ ہے اس ملتی آتش نفس کو جی
جس کی صدا ہو جلوہ برقی کا مجھے

مندرجہ بالا اشعار سے شاعر کی جس وقتی حالت کی طرف اشارہ ملتا ہے ان میں غالب کے بارے میں اس خیال کی حریص تائید ہوتی ہے۔ غالب مملکت مظلیہ کے زوال پر نہ صرف کبیدہ خاطر تھے بلکہ وہ خود ہندوستان کی "کلکت کی آواز" تھے۔ حقیقت تو یہ ہے وہ کلکت خوردہ ہندوستانوں کے ساتھ تھے نہ کہ گنج باب غیر ملکوں کے ساتھ اور چاہے تھے کہ ہندوستانی اپنی کمزوریوں کے علاوے کے لیے ہر پرور کوشش کریں۔ غالب اردو غزل کے حراج کو اس صنف سخن کے لیے لازم و ملزوم سمجھتے تھے اس لیے انہوں نے اس صنف سخن کے پیرائے میں کہا جس کے لیے اس صنف سخن کے رنگ میں رنگا جانا ضروری تھا۔

بقی نہیں ہے باد و ساغر کے بغیر

لیکن اے ترا علم سر بسر انداز ملتی آتش نفس کی صدا کا جلوہ برقی کا ہونا یا غالب کے لیے ان کی دنیائے آب و گل کا "زمین سے آسمان تک سخن کا باب ہونا" واضح اشارے ہیں کہ یہ شعری احساسات ایک ایسے شاعر کے ہیں جو ہندوستان کی سیاسی طاقت کے خاتمہ پر اندر رہا تھا۔

ایک زمانہ ہوا کہ ایمریٹ ڈیولٹنٹ Everett W. Knight کی تصنیف

Literature Considered as Philosophy (Routledge & Kegan, Paul London, 1957) نظر سے گزری تھی۔ اس کتاب کے مصنف نے

Saint Exupery اور Malraux, Gide, Bandelaire سے لے کر خود

سارتر کے ادبی شہ پاروں کو وجودی فلسفہ کے ایک ایسے تناظر میں دیکھا ہے جب انسان خدا کے وجود کے احساس سے آزاد ہو چکا ہے اور انسان واقعات اور مناظر میں اپنے احساسات کو اس درجہ منعکس کرتا چلا جاتا ہے کہ حوالت وجودی فلسفیوں نے طویل نثر پاروں میں کئی قصبی وہ بات شاعر یا

فکشن نگار اپنے بظاہر غلامرابطہ احساس کے چند حرفی فریم میں ادا کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ ایمریٹ ٹائٹ نے اس طرح لکھا جیسی ادب کی مثالوں سے ثابت کیا ہے کہ شاعر کے شعور اور فکشن نگار کے خیالیہ میں چیزیں مافیہ نقبہ کچھ اور ہوتی ہیں اور اپنے خارج میں کچھ اور حقیقت کار کا علاقہ اُن نظر نہ آنے والے احساسات سے ہوتا ہے جن میں ایک عہد کے فلسفہ کو بچا جاتا ہے۔ یعنی حقیقت اور تجرباتی experimental حقیقت کے مابین بھد کا سمجھنا 'ادب اور ادب قاری کا بنیادی وظیفہ ہے۔

ظاہر ہے کہ: پ عالم کہتے ہیں۔

جلوہ دار آتش دوزخ تارا دل کسی

تختہ شور قیامت کس کی آب و گل میں ہے

سادگی پر اس کی سر جانے کی حسرت دل میں ہے

بس نہیں چلتا کہ پھر مخمّر کعبہ قائل میں ہے

تو پھر بھی حقیقت سامنے آتی ہے کہ اب آتش دوزخ 'تختہ شور قیامت' آب و گل اور

کعبہ قائل کے معانی یکسر بدل جاتے ہیں۔

اور یوں لگتا ہے کہ انگریزی تسلط پر صغیر کے مسلمانوں کے لیے 'شور قیامت کی صدا' میں

باند کر رہا تھا اور عالم کی زبان کو ایک مجبور کی Psycho Linguistics کے حوالہ سے

دیکھنا چاہیے جس میں مقلومت Deceptive Language کے ذریعہ اپنا اظہار چاہتی

ہے۔ ممکن ہے کہ فیض احمد فیض کے یہاں اس زبان کے استعمال کے لیے اس قدر مجبوری نہ ہو۔

شاید وہ فن کے تقاضوں کو اصل صورت حال کی حدت پر ترجیح دے رہے ہوں اور اپنی شعری زبان

کے استعمال میں "خود بخود" ہوں لیکن عالم کے یہاں یہ سب کچھ مجبوری کے ذیل میں آتا ہے۔

فیض احمد فیض اگر نیاز حیدر یا حبیب جالب کی زبان میں مافیہ انصاف بیان کرتے تو اس سزا کے

مستوجب نہ ٹھہرتے جو عالم کے لیے ناگزیر تھی۔ شاید اس لیے کہ عالم کے زمانہ میں انگریزی

اقتدار کے خلاف سوچا بھی تحریری جرم تھا جبکہ فیض احمد فیض کے زمانے میں بھگت سنگھ انگریز

داعیہ سرائے کی دلیل گاڑی پر بم پھینک کر بھی اقبال جرم کی اہت رکھتا تھا اور اس کی حمایت میں جگہ

جگہ جلیں نکلتے اور جلے ہوئے تھے۔

اقتدار کا بھی اپنا مخصوص دور عروج و زوال ہوتا ہے۔ غالب کا قلع ایسٹ انڈیا کمپنی کے عہد عروج سے ہے جب سب کچھ وہی ہو سکتا تھا جو کمپنی بہادر چاہتی تھی۔ کمپنی کی سینہ زوری کا تعلق عروج ۱۸۵۷ء کی شورش عظیم تھی جس کے بعد ہی ۱۸۵۸ء میں حکومت برطانیہ نے ہندوستان کی حکومت کو اپنے براہ راست انتظام و انصرام میں لے لیا۔ غالب کی زندگی نے براہ راست برطانوی اقتدار کے دور کے صرف گیارہ سال دیکھے ہر چند کہ ۱۸۶۱ء کا انڈین کونسل ایکٹ "نمائندہ حکومت" کی منزل سے اور نمائندہ حکومت (Representative Govt.) کا تصور ذمہ دار حکومت (Responsible Government) اور ذمہ دارانہ حکومت (Responsible Government) کے تصورات سے بہت دور تھا۔ لیکن یہ ضرور ہوا کہ جن مہاراجہ پیالہ نے "تذکرہ" کے زمانہ میں غالب کی حفاظت کا ذمہ لیا تھا وہ انڈین کونسلوا ایکٹ (Indian Council's Act) کے تحت منتخب نمائندوں میں سے ایک تھے۔ جو سب کے سب انگریز فرقہ سے تعلق رکھتے تھے۔

اتفاقی امر ہے کہ کبھی وہ نکلتے ہیں جہاں سے سر سید احمد خان کا ماتھا ٹٹکا اور انہوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ جب Nomination کے عمل کے تحت سو فیصد غیر مسلم نامزد کیے جاسکتے ہیں تو پھر انتخابات کے تحت تو عین چہ تھا ہی غیر مسلم ہی منتخب ہوں گے اور اس طرح مسلمان ایک طرف انگریز ی پٹلی اور دوسری طرف انگریز بچی کے پاؤں کے درمیان پس کر رہ جائیں گے۔ اس رائے سے اختلاف کیا جاسکتا ہے لیکن ۱۸۵۷ء کے خون آشام دور کے بعد شکست خوردہ اور مجروح مسلم سائیکس سے اور کیا توقع کی جاسکتی تھی؟

غالب نے انگریز یا اقتدار کی شطرنج سامانیاں اپنی آنکھوں سے دیکھی تھیں۔

دیکھتے تھے ہم چھٹم خود وہ طوفان بلا

آسمان شطرنج میں ایک کعب سیلاب تھا

اس لیے قیاس غالب یہ ہے کہ غالب کے اشعار کی درجنوں Images برطانوی بہادر

جہاں پر عمل کی Images ہیں جو غالب کو اردو کا وہ پہلا شاعر بنا دیتی ہیں جسے بیرونی استبداد کے سامنے حساس فنکار کی بے ہمتی و بے بسی ہی سمجھا جاسکتا ہے۔

وہاں خود آرائی کو تھا موتی پروانے کا خیال

یاں بھوم اٹک سے تارنگہ نایاب تھا

ان دو اشعار کے بارے میں یہ کیڑے نرنگزار احمد کہتے ہیں۔ لوگوں اور بدوق کی گولیوں کو جنن جنن کر رکھنے کو موتی پرونے کی تشبیہ۔ دنیا حقیقت کے از حد قریب ہے۔ اس پر پانچ سالانہ (Hurrah Parade) پر پادیاں کیسے کہا سے دیکھنے اور اس سے حکم حاصل کرنے کے لیے دیکھی زحمت سے اُمید کی جاتی تھی کہ وہ لوگ اپنی اپنی سوار یوں میں بہترین پوشاک زیب تن کیے موجود ہوں اور پر پانچ کے بعد کشتہ بہادر کی خدمت میں ڈائی ٹیش کریں یا کم از کم مبارکباد تو ضرور پیش کریں۔ کشتہ کے صدر دروازے اور مکان کے درمیان خاصا فاصلہ ہوا کرتا تھا۔ شہید ہے کہ یہ فاصلہ شر قانگے پاؤں طے کرتے تھے۔ اس پر پانچ کو دلچسپ بنانے اور جھم و کوش دونوں کو حکم عطا کرنے کے لیے فوجی جینڈ بھی حاضری میں ہوتے تھے۔ جینڈ کی ذمہ انڈر کئے شہنشاہ معظم God Save the King or Queen کی ذمہ پر سلامی کے لیے بھائی جاتی تھی۔ غالب نے اس سلسلہ کو بھی مزید تحریر میں لائے تھے۔

واں لکھم نقد ہائے سازِ عشرت تھا آمد

خانہنِ ظلم یاں سر تارِ نفس معتراب تھا

ایک اور شعر دیکھئے۔

فرش سے تاعرش واں طوقاں تھا سوج رنگ کا

یاں زمین سے آسماں تک سوختن کا باب تھا

اور اگر درج شعر میں ”سیلاب بلا“ کی تمثال پر غور کیا جائے تو اس میں کیا شک ہے کہ یہ

”سیلاب بلا“ ہمدوم وسیع تر ہونے والا Colonialism ہے جسے غزل کی خوبصورت زبان میں بیان کرنے ہی میں غالب کی انفرادیت پوشیدہ ہے۔

جنہیں غالب کے اشعار میں معافی نظر نہیں آئے اگر وہ ان اشعار کو ”کشتہ جن استبداد“

کی آنکھوں سے دیکھیں تو پھر وہ ”سایہ افنی“ میں بھی بہت کچھ دیکھ لیں گے اور

تجج در کف کف بلب آتا ہے قائل اس طرف

مڑ دیا داسے آرزوئے مرگ غالب مڑ دیا

تو پھر غالب کا زور تو گریبان تک ہی چل سکتا تھا۔

یہ بلا تاج سے غالب کیا ہوا اگر اس نے ہذت کی

ہارا بھی تو آخر زور چلا ہے گریباں پر

میں سمجھتا ہوں کہ بریگیڈ نگزار احمد صاحب سے آریائی اور ورواوی نسلوں کی نفسیاتی گہروں کے بارے میں اختلاف کی پوری گنجائش ہے۔ جو صدر ایوب کے بارے میں ان کی تعریف سے عیاں ہوئی۔ اتفاق سے میں اُن لوگوں میں سے ہوں جو ورواوی نسل کی جمالیات اور ان کی شہرہ آفاق کلاسیک Kurul کو برصغیر کی جمالیاتی فکر کا اعلیٰ تحقیقی جوہر سمجھتے ہیں لیکن بریگیڈ نگزار نے ”ظہان غالب“ میں غالب کی شاعری کو جس انداز میں دیکھا ہے متعدد غالب شناسوں نے اُن سے ملتی جلتی نگاہوں سے دیکھا ضرور ہے لیکن غالب کی Images میں ایک محکوم شخص کے کرب کا جس طرح اندازہ لگایا گیا ہے اُس میں غلی گڑھ کے اس سابق طالب علم نے برطانوی راج کے Hurrah Parades کے پس پشت نفسیاتی جنگ کے قائل اقتدار اشارے کیے ہیں۔

ہاں اس قدر ضرور ہے کہ بریگیڈ نگزار احمد نے غالب کا اُسی طرح دفاع کیا ہے جس طرح ایک اور ادیب نے دماغ کی شاعری میں از اوّل تا آخر متصوفانہ رنگ تلاش کر لیا ہے۔ اس رنگ میں بعض اوقات خالق کائنات کے ساتھ ایسی شواہد بھی تصوف کی آڑ میں مہیاں سمجھ لی گئی ہیں جس کے بعد بس یہی کہا جاسکتا ہے۔

جو چاہے آپ کا خشن کرشمہ ساز کرے

مقام تعجب ہے کہ ایک طرف غالب کے بارے میں یہ خیال ہے کہ اس کا سارا زور عیاں انگریزوں کی دکالت اور اپنی مبالغت میں صرف ہوا اور دوسری طرف غالب کے درج ذیل اشعار۔

یہ فتنہ آدمی کی خانہ ویرانی کو کیا کم ہے
ہوئے تم دوست جسکے دشمن آسکا آسماں کیوں ہو

بریگیڈ نگزار صاحب اس شعر کا مطلب یوں بیان کرتے ہیں۔
آسمان کا دشمن ہو، ظلمت کی رفتار کا انسان کی تقدیر کے خلاف حرکت کرنا اور گنبد نیکیوں کا نیلی آنکھوں والوں کی طرح آنکھیں پھیر لینا تقدیر کے بدل جانے سے کم نہیں ہوتا مگر ان مخالف سمت سفر کرنے والے لشکروں سے برتر لشکروں انگریز کی جہاں تیار رہتی ہے۔
صرف یہی نہیں، درج ذیل شعر ملاحظہ فرمائیے۔

ابنِ مریم ہوا کرے کوئی

میرے دکھ کی دوا کرے کوئی

بریکینڈر صاحب کہتے ہیں ”انگریز کو مریم کا پرستار کہا گیا ہے۔ ابنِ مریم پیاروں کو اشاروں سے تھک دیتا کرتے تھے مگر ابنِ مریم کا پرستار بلند بانگ دعوؤں کے باوجود کسی کو صحت نہ دے سکا۔ ممکن ہے کہ اس نے اور پیاروں کو صحت دی ہو مگر اس نے غالب کی قوم یعنی مسلمانوں کو صحت دینے سے انکار ہی کیا۔ غالب پھر کیوں نہ شکایت کرتا۔“

غالب کے چند اشعار کے بارے میں بریکینڈر صاحب کی تحریحات نمونہ مثلاً ازخودارے کے طور پر ہیں اور نہ ”فغانِ غالب“ میں وہ سب کچھ ہے جو قاری سے تخلیق کار کے دیئے گئے ممکنہ معافی پر خطِ تنبیخ پھر داسکتا ہے۔

شاید اسی لیے ورچینیا وولف نے چالیس کی دہائی کو Dictatorship of the Readers کا دور قرار دیا ہے۔ اس پر مسٹر اوپہ کہ دریدے Derrida نے اس ڈکٹیٹر شپ کا یہ مطلب لیا کہ تشریحِ شعر کو قیاسی یا فطری نہ دکھا جائے بلکہ ریاضی کی طرح متخالف اور متضاد معانی کے جواڑوں سے اصل حقیقت آشکارا کی جائے۔ دیکھئے غالب پر اس ملکِ تنقید کے سان پر چڑھنے سے کیا گزرتی ہے۔ یہ ملکِ زبان کو ناقابلِ اظہار مانا ہے اور تخلیق کار کی اصل نیت تک پہنچنا چاہتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ غالب کی شعری زبان بڑی حد تک خود Deconstructed Version ہے۔ اسے مزید ساختِ فکری کی حاجت نہیں ہے۔

توقیت غالب

(مرتبہ کالی داس گپتا رخصا)

غالب کے دادا میرزا قان بیگ خان کی سرقند میں ولادت
 غالب کی دادی کی ولادت۔ مقام ولادت نامعلوم
 میرزا قان بیگ خان غالب کے دادا کی سرقند سے ہندوستان
 میں آمد احمد شاہ ابدالی کے تیسرے حملے (دسمبر ۱۷۵۱ء تا مارچ
 ۱۷۵۲ء) کے بعد اور مبین الملک کی وفات ۳ نومبر ۱۷۵۳ء سے
 پہلے۔ دسمبر ۱۷۵۳ء تک لاہور میں رہے۔ عالمگیر ثانی کے عہد میں
 جو ۲ جون ۱۷۵۴ء سے شروع ہوتا ہے دہلی پہنچے۔ چند عطا
 معاش میں سرگرداں رہے۔ پھر شاہ عالم کی شہزادی کے عہد میں جو
 ۲۳ اپریل ۱۷۵۶ء سے شروع ہوتا ہے شاعری ملازم ہوئے۔
 بعد ازاں ۱۷۵۷ء جب شاہ عالم نے دہلی کی طرف کوچ کیا تو نجف
 خاں کو بھی لے آ کر فوج کا سردار بنا کر اپنے ساتھ کر لیا۔ یہیں
 سے مجدد نجف خانی شروع ہوتا ہے اور انہی دنوں میں قان بیگ
 خاں نے نجف خاں کی ملازمت قبول کی۔ بعد میں مستعفی ہو کر

۱۷۳۰ء (قیاساً)

۱۷۳۶ء

۱۷۵۲-۵۳ء

مہاراجہ جے پور کے یہاں نوکری۔ آ کرے میں قیام

تفصیل کی ولادت شاہجہان آباد میں

غالب کے دادا میرزا قان بیگ خاں کی شادی

غالب کے والد عبداللہ بیگ خاں کی دہلی میں ولادت

۱۷۵۸-۵۹ء

۱۷۶۳ء (قیاساً)

۱۷۶۵ء (قیاساً)

- غالب کے چچا نصر اللہ بیگ خان، دو آور پچاؤں (نام نامعلوم) اور تین چھوٹوں کی ولادت اٹھارہ ہے کہ انہی بارہ تیرہ سالوں میں ہوئی ہوگی۔
- ۱۷۸۴ء (۶ اپریل) ذوالفقار قادہ ولد نجف خاں کا انتقال ۳۵ سال کی عمر میں میرزا آقو خان بیگ خان کا انتقال
- ۱۷۸۸ء (قبل از ۳۰ جولائی)
- ۱۷۹۳ء (تقریباً) عبداللہ بیگ خان (غالب کے والد) کی شادی غالب کی بہن چھوٹی خانم کی ولادت
- ۱۷۹۵ء (تقریباً)
- ۱۷۹۷ء (۲۷ دسمبر) (محمد) اسد اللہ (بیگ) خان (غالب) کی آگرے میں ولادت (توکان بیگ خان کے بڑے بیٹے عبداللہ بیگ خان کا نکاح آگرے کے ایک امیر فوجی افسر خواجہ غلام حسین خاں کی بیٹی عزت النساء بیگم سے ہوا۔ عبداللہ بیگ خان اور عزت النساء بیگم محمد اسد اللہ بیگ خاں (غالب) کے والدین تھے)
- ۱۷۹۹ء اواخر یوسف علی بیگ خان (یعنی مرزا یوسف غالب کے چھوٹے بھائی) کی ولادت (۱۲۱۳ھ ۵ جون ۱۷۹۹ء سے شروع ہوتا ہے)
- ۱۸۰۲ء سال ولادت لاؤڈ بیگم زوجہ مرزا یوسف
- ۱۸۰۲ء میرزا عبداللہ بیگ خان (غالب کے والد) کا ریاست الورد کی ملازمت میں انتقال۔
- کافی بود مشاہدہ مشاہد ضرور نیست
- در خاک راج گرہ پدرم بود حور (غالب)
- اسد اللہ بیگ خان (غالب) اور ان کے خاندان کا نصر اللہ بیگ خان (عبداللہ بیگ خاں کے برادر خود) کی سرپرستی میں آتا (نصر اللہ بیگ خان مرہٹوں کی طرف سے آگرے کے قلعہ دار تھے۔
- ۱۸۰۳ء میں انہوں نے قلعہ رڈلیک کے حوالے کر دیا۔ اس پر وہ انگریزی فوج میں سترہ سو روپے ماہوار مشاہرے پر چار سو سواروں کے رسالہ دار مقرر ہو گئے)

- آگرے پرائگریزوں کا قبضہ (۱۸۰۳ء (۱۱ اکتوبر)
- نصرا اللہ بیگ خان کا ہاتھی سے گر کر زخمی ہونا اور انتقال (نواب احمد بخش خان دہلی فیروز پور جھمر کا دلو ہارو کی بمشیرہ نصرا اللہ بیگ خان کے عقد نکاح میں تھی)
- ۱۸۰۶ء (۳ مئی)
- احمد بخش خان کی سٹارش پرائگریزوں کی طرف سے نصرا اللہ بیگ خان کے پس ماندگان کا وظیفہ دس ہزار روپیہ (پہلا شق) (اس وظیفے میں نصرا اللہ بیگ خان کی والدہ تین بخش اسد اللہ بیگ خان یعنی غالب اور ان کے چھوٹے بھائی یوسف علی بیگ خان حصہ دار تھے)
- ۱۸۰۶ء (۷ جون)
- وظیفہ کی رقم دس ہزار سے گھٹا کر پانچ ہزار سالانہ کر دی گئی۔ (دوسرا شق) غالب کا حصہ ساڑھے سات سو روپے سالانہ (اس شق کے رد سے ایک شخص خواجہ حاجی بھی اس وظیفے میں دو ہزار سالانہ کا حصہ دار قرار دیا گیا تھا)
- ۱۸۰۶ء (۲۸ نومبر)
- جلال الدین شاہ عالم جانی کا انتقال معین الدین اکبر شاہ جانی کی تخت نشینی
- ۱۸۰۶ء، ۱۸۲۵ء
- غالب کی دادی کا انتقال
- (غالب کے مرضی دعوے سے پتا چلتا ہے کہ ۱۸۰۶ء میں ان کی دادی زندہ تھی اور جب ۱۸۲۵ء میں خواجہ حاجی فوت ہوئے تو اس سے پہلے ان کی دادی کا انتقال ہو چکا تھا۔ غالب ۱۸۲۵ء سے بہت پہلے)
- ۱۸۰۷ء (تقریباً)
- شعر گوئی کا آغاز۔ اسد ظفص
- چونکہ لوگ ایک اور شاعر امینی اسد ظفص کا کلام غالب (اسد) سے منسوب کرنے لگے تھے۔ اس لیے اسد ظفص دس کر کے (گگ بھگ ۱۸۱۶ء میں) غالب ظفص رکھ لیا گیا۔ تاہم بھی کبھی اسد ظفص بھی ردوار تھا۔

۱۸۱۰ء

کلندر بخش جرات کی لکھنؤ میں وفات (۱۲۳۵ھ ۶ فروری ۱۸۱۰ء

سے شروع ہوتا ہے اور ۲۵ جنوری ۱۸۱۱ء کو ختم ہوتا ہے)

۱۸۱۰ء، (تقریباً)

اسد اللہ بیگ خان (عالم کی مولوی محمد معظم کے کتب (آگرہ) میں تعلیم (بحوالہ عیار الشجرہ) از خوب چھوڑا، گلستان بے غزاں از قلیب الدین ہاشمی۔ بعد میں حالی وغیرہ)

۱۸۱۰ء، (۱۱۹ اگست)

الہی بخش خان معروف کی چھوٹی بیٹی امراؤ بیگم سے دہلی میں نکاح

معر جب ۱۲۳۵ھ تاریخ نکاح حقیقت میں ۱۷ ارب جب ۱۲۳۵ء ہے

(الہی بخش خان نواب احمد بخش خان کے چھوٹے بھائی تھے۔

نکاح کے وقت عالم کی عمر تیرہ سال کی تھی اور امراؤ بیگم کی گیارہ

سال کی۔ معروف کا مکمل دیوان چھپ چکا ہے۔ دیوان مطلوبہ

کے علاوہ ایک مخطوط مکتوبہ ۱۲۳۶ھ بھی میرے کتب خانے میں

(ہے)

میر تقی میر کی لکھنؤ میں وفات

۱۸۱۰ء، (۲۰ ستمبر)

عالم کی دہلی میں آمد اور مستقل سکونت

۱۸۱۲-۱۳ء

کسی بھی سال میں مرزا ابوسف کی شادی

۱۸۱۴ء، ۱۱۹ اگست

(چینی دن تاریخ اور مہینہ دوشنبہ (سر شنبہ؟) ۲۲ شعبان)

۱۸۱۷ء، جولائی

اسد اللہ خان عرف مرزا نوشہ

۱۸۱۵-۱۶ء

عالم کی پہلی نمبر (۱۳۳۱ھ) عالم کی عمر ۱۸-۱۹ برس کی تھی۔ یعنی ان

۱۳۳۱ھ

کے پیش دن کا زمانہ تھا۔

عالم کی دوسری نمبر

اسد اللہ خان

۱۳۳۱ھ

(پیدائش نمبر یہ ایک ہی سال میں ہوئی تھیں)

اس نمبر کی عطا حضرت علی کا لقب ہے اور یہ بطور فتح ہے۔ شاید

جہد علی تخلص کے وقت بھی فتح کام آیا اور اسی سال اس کی جگہ

عالم تخلص قرار پایا۔ (۱۳۳۱ھ ۳ دسمبر ۱۸۱۵ء سے شروع ہوتا

ہے)

- عالمِ خلص کا باقاعدہ استقبال ۱۸۱۶ء
- دیوان ابد و عجزِ عالم کی کتابت کی تاریخ (۱۳ رجب المرجب ۱۲۳۱ھ) ۱۹۱۶ء (۱۱ جون)
- ۱۲۳۱ھ (۲)
- انفطار کی کھٹو میں وفات ۱۸۱۷ء (۱۹ مئی)
- عالم کی تیسری عمر ۱۸۲۲-۲۳ء
- نواب احمد بخش خاں پر کاغذاتِ محلہ ۱۸۲۳ء (۳ مئی)
- مستقل کی کھٹو میں وفات (۱۲۳۰ھ ۱۲۶ اگست ۱۸۲۳ء سے شروع ہوتا ہے) ۱۸۲۳-۲۵ء
- ۱۸۲۵ء
- خوابِ حیات کا انتقال (انتقال شاید ۱۸۲۵ء کے شروع میں ہوا ہوگا۔
- ۱۲۸ اپریل ۱۸۲۸ء کی بخش کی درخواست میں عالم نے لکھا ہے کہ خوابِ حیات کا انتقال تین برس ہوئے ہذا م کے مرض سے ہوا)
- ۱۸۲۵ء (تقریباً جون)
- فیروز پور جہر کا کاسٹر۔ نواب احمد بخش خاں کی خدمت میں بمطالعہ حق بخش۔ یہ بات جزل اختر لونی کے انتقال (۵ جولائی ۱۸۲۵ء) سے کچھ پہلے کی ہے۔ تاکام واپس پلٹے۔
- ۱۸۲۵ء (شاید اکتوبر)
- میرزا یوسف (علی بیگ خان) کی شادی بیاری دیوانگی کا آغاز
- ۱۸۲۵ء (۲۸ نومبر)
- نواب احمد بخش خان کی معیت میں سرچارلس مٹکاف اور ان کی فوجوں کے ساتھ ہجرت پور کا سفر (اسے سڑنگتھ کا آغاز کہہ سکتے ہیں کیوں کہ اب کے جودہلی سے نکلے تو پھر ۲۹ نومبر ۱۸۲۹ء ہی کو سڑنگتھ ختم کر کے واپس آئے۔ متحدہ سرچارلس مٹکاف سے ملنا تھا)
- ۱۸۲۵ء (بعد از ۱۸ دسمبر)
- واپس پر ایک لمبے عرصے تک فیروز پور جہر کا میں نواب احمد بخش خان کے ساتھ قیام
- ۱۸۲۶ء (آغاز سال ۱۲۴۶ھ)
- فیروز پوری میں زکے رہے کیونکہ احمد بخش خاں یا الور میں یا اپنے بیٹے شمس الدین خان کی ہاشمی وغیرہ کے معاملات میں پیشتر فیروز پور سے باہر ہی رہے۔ عالم واپس ہو گئے۔

محمد اسد اللہ خان
۱۲۳۸ھ

۱۸۲۶ء (اولی اکتوبر): عالم کی فرخ آباد کے راستے کان پور کو روانگی، قرض خواہوں کے ڈر سے دہلی نہ گئے اس لیے فیروز پور سے کلکتے کے سفر پر نکل کھڑے ہوئے۔

۱۸۲۶ء
۱۲۴۲ھ میں ہوا تھا جو ۱۶ اگست ۱۸۲۶ء سے شروع ہوتا ہے۔ گویا ۱۶ اگست ۱۸۲۶ء اور ۳ دسمبر ۱۸۲۶ء کے درمیان کی وقت)

۱۸۲۶ء (۱۴ اکتوبر)
نواب احمد بخش خان کی فیروز پور ہجر کا اور لوہارو کی حکومت سے دستبرداری (احمد بخش خاں کے اس خیال کی ایک وجہ شاید اپنے چھوٹے بھائی معروف کی وفات بھی ہو) نواب شمس الدین احمد خان دہلی ریاست

۱۸۲۶ء-۲۷ء
فارسی میں شعر گوئی کا باقاعدہ آغاز (اس سے پہلے کا سراپا شعر فارسی کا کلی اختتام اور مقدار میں بہت کم ہے۔ کل رستا میں شامل فارسی انتخاب اس پر شاید ہے کہ ۱۸۲۸ء (۱۲۳۳ھ) تک ان کے پاس ۲۷ غزلوں سے زیادہ فارسی کلام نہ تھا اور وہ بھی اسی سطر کلکتہ کے دوران کہا گیا تھا۔ عالم کے قدیم ترین خطی نسخے میں بھی آردو کا تو مکمل مرقف دیوان ہے مگر فارسی کی صرف ۱۳ بامیاں ہیں)۔

۱۸۲۷ء
> ۲۳ ستمبر ۱۲۴۵ھ
نواب احمد بخش خان کا انتقال۔ عالم کو یہ خبر سطر کلکتہ کے دوران میں مرشد آباد میں ملی۔

۱۸۲۸ء
(۱۹ فروری یا ۲۱ فروری)
کلکتہ میں درود۔ اسی روز شملہ بازار (حضل چیت بازار) میں گردناب کے نزدیک مرزا علی سودگر کی حویلی میں رہنے کو مکان مل گیا۔ (عالم نے سر شہنہ چھارم شعبان (۱۲۳۳ھ) لکھا ہے۔ سر شہنہ کو ۲ شعبان تھا جو ۱۹ فروری کے مطابق ہے۔ ۳ شعبان کو پنج شہنہ تھا جو مطابق ہے ۲۱ فروری کے)
پنشن کے مقدمے کا آغاز (۱۸۲۸ء (۱۲۸ھ) میں)

۱۸۲۸ء (۱۲۸ اپریل) پٹنن کی درخواست میں مذکور ہے کہ ”میراثام محمد اسد اللہ خان ہے۔“ (اس کے سامنے وہ خط عام تھا۔ بھی دیکھیے جس میں غالب نے لکھا ہے کہ وہ اب ”محمد“ کا لفظ مبارک اپنے نام کے ساتھ اس لیے نہیں لگاتے کہ لوگوں نے لکھنا ترک کر دیا تھا۔ لہذا انہوں نے بھی سوئی کیا)

۱۸۲۸ء (۱۲۸ اپریل) غالب نے درخواست میں لکھا کہ آج ان پر میں جزار روپیہ قرض ہے۔

(۱۱ دسمبر) گل رحمان کی ترتیب و تدوین مکمل۔ اردو اور فارسی کلام کا یہ انتخاب انہوں نے اپنے کلکتے کے ایک دوست مولوی سراج الدین احمد کی فرمائش پر خود اپنے قلم سے کیا تھا۔

۱۸۲۹ء (۱۶ فروری) گورنر جنرل کے دربار میں شمولیت۔ نواب اکبر علی خاں کے ساتھ دسویں نشست

۱۸۲۹ء (یکم اگست) پھر گورنر جنرل کے دربار میں شمولیت۔ معلوم ہوا کہ گورنر جنرل ہندوستان کے دورے پر نکل گئے۔ غالب نے بھی واپس وطنی آنے کا ارادہ کر لیا۔

۱۸۲۹ء (۲۹ نومبر) چار برس کی غیر حاضری کے بعد وطنی واپس۔ سطر کلکتہ ختم نظیر اکبر آبادی کی وفات

۱۸۳۰ء (۹ نومبر) راجا رام موہن رائے کا سفر انگلستان۔ کٹنی کے بلجین (Albion) نامی بحری جہاز سے

۱۸۳۱ء (۲۷ جنوری) معزز مہاشین خارج

(اس کے بعد وہ اپنی کرتے رہے۔ جس کا سلسلہ ۱۸۴۳ء تک رہا۔ لیکن ابتدائی فیصلہ کا ختم رہا)

۱۹۳۲ء (تقریباً) شیخو کی غالب سے پہلے پہل جان بچان دیا این حدادول (اردو) کی تاریخ ترتیب

۱۸۳۳ء (۱۶ اپریل)

- شمس الدین خان کے داروغہ فکار کریم خاں کی اپنا میواتی کے ساتھ انگریزوں کے ایجنٹ ولیم فریزر کے قتل کے لیے دہلی میں آئے تین مہینے دہلی میں رہا مگر ناکام لوٹا۔ پھر دہلی واپس آیا۔
 (۱۸۳۲ء) (۱۸ اکتوبر)
- ولیم فریزر کا قتل۔ نواب شمس الدین احمد خاں کے داروغہ فکار کریم خاں کی گرفتاری
 (۱۸۳۵ء) (۲۲ مارچ)
- نواب شمس الدین احمد خاں کی الزام قتل میں گرفتاری
 (۱۸۳۵ء) (۱۸ اپریل)
- دیوان غالب قاری "میتھے آرزو سرا انجام" کے نام سے مرعوب۔
 (۱۸۳۵ء) (۱۲۹ اپریل)
- یہ ترتیب ۱۲۵۰ھ (مطابق ۱۰ مئی ۱۸۳۳ء تا ۱۲۹۵ء) (۱۸۳۵ء) میں مکمل ہوئی۔
- کریم خان کو مجرم قتل پھانسی کی سزا
 (۱۸۳۵ء) (۱۲۶ اگست)
- نواب شمس الدین احمد خاں کو بازام اعامت بھرمانہ پھانسی (اس پر فیروز پور بھمرکا کا علاقہ انگریزوں نے واپس لے لیا۔ اس کے بعد غالب کی پٹنن ساڑھے سات سو روپے سالانہ ریاست لوہارو کی جگہ انگریزی خزانے سے ادا ہونے لگی)۔
 (۱۸۳۵ء) (۱۸ اکتوبر)
- سرچارلس مکفائ ایکٹفک گورنر جنرل
 (۱۸۳۵ء) (۲۰ مارچ)
- جام جہاں نما کلکتہ بابت ۷ جون ۱۸۳۷ء میں درج ہے کہ میرزا اسد اللہ خاں یوسف خاں کی ملاقات کو چارہے تھے کہ اسٹائے راہ میں عدالت کے چہرے نے دو سو پچاس روپے کی تلاش کی بابت جو میکلسن صاحب نے کی تھی انہیں گرفتار کر کے ناظر کے مکان میں قید کر دیا۔ چنانچہ (نواب) امین الدین خاں نے چار سو روپے مع اصل و سود ادا کر کے رہا کرایا۔ میکلسن مشہور شراب فروش انگریز تھے۔
 (۱۸۳۶ء) (۱۳ مارچ)
- مصین الدین اکبر شاہ جانی کا انتقال
 (۱۸۳۷ء) (۲۸ ستمبر)
- (۶ بجے شام)

- ۱۸۳۸ء (۲۹ ستمبر) علی سراج الدین بہادر شاہ ظفر کی تخت نشینی
اصباح تین بیچے)
- ۱۸۳۷ء (۲۰ نومبر) راج دربار سے قاری زبان خارج کرنے کا حکم
تاج کا کنگو میں انتقال
- ۱۸۳۸ء (۱۵ اگست) شاہ نصیر کا حیدرآباد میں انتقال (۲۵ شعبان) ۱۲۵۳ھ۔
ولادت تقریباً ۱۱۷۷ھ مطابق (۶۱-۱۷۴۰ء)
- ۱۸۳۹ء (۲۳ نومبر) مہاراجہ رنجیت سنگھ کا انتقال
- ۱۸۴۰ء (۲) غالب کی والدہ کی طالت اور انتقال
(ایک قاری تحریر کے پیش نظر وہ ۳۰ جنوری ۱۸۳۰ء تک زندہ تھیں)
- ایضاً دلی کالج میں مڈرپ قاری کے عہدے کی پیشکش اور غالب کا انکار
- ۱۸۴۰ء فروری "عظیم احسن اللہ خاں کو خلعت چو پار چہ کا تین رقم جواہر معہ خطاب عمدۃ الملک معتمد الملک حاذق الماں حکیم احسن اللہ خاں بہادر ثابت جنگ مرحمت ہوا۔ حکیم مذکور بجائے حکیم شرف الدین کے..... سرفراز ہوئے"۔ (دہلی اردو اخبار ۲۳ فروری ۱۸۴۰ء)
- ۱۸۴۱ء (قبل از ۱۵ اگست) غالب کی 'گھر بے گواہانے کے قیام میں' گرفتاری (عدالت نے سو روپیہ جرمانہ کیا، عدم ادائیگی جرمانہ کی صورت میں چار مہینہ قید۔ جرمانہ ادا کر دیا گیا)
- ۱۸۴۱ء (اکتوبر) دیوان اردو کا پہلا ایڈیشن (مطبع سید الاخبار دہلی۔ اگرچہ دیوان ۱۸۳۳ء میں مرتب ہو چکا تھا)
- ۱۸۴۲ء ۱۸۴۳ء بہار لاؤ ایلن براگورنر جنرل غالب کو خلعت منت پارچہ اور سرورقم جواہر کا اعزاز
- ۱۸۴۳ء میر نظام الدین مینون کا دہلی میں انتقال
- ۱۸۴۵ء دیوان (کلیات نظم) قاری کا پہلا ایڈیشن (مطبع دارالسلام دہلی)
- دیوان ۱۸۳۶ء میں مرتب ہو چکا تھا۔

- ۱۸۴۷ء زمین العابدین خان عارف کے بڑے بیٹے ہا قری علی خاں کا سال
والادوت
- ۱۸۴۷ء (۱۳ جنوری) آتش کا کھنڈ میں انتقال
- ۱۸۴۷ء (مئی) دہلی ان اردو کے دوسرے ایڈیشن کی اشاعت (مطبع دارالسلام
دہلی)
- ۱۸۴۷ء (۲۵ مئی) گھر پر ہوا غارت خانہ کرنے کے الزام میں غالب کی دوبارہ گرفتاری
(فیصلے میں چھ ماہ قید باسٹھت اور دوسروں پر جرمانے کی سزا ہوئی۔
مشقت غالب پچاس روپے ادا کر کے معاف ہو گئی۔ صرف تین
مہینے قید میں رہنے کے بعد رہا)
- ۱۹۳۸ء (۹ مارچ) غالب کا پہلا اردو خط (خاتم نبی بخش حقیر۔ اب ایک خط خاتم نقذ کو
غالب کا پہلا اردو خط تسلیم کیا جا رہا ہے۔ اس خط پر تاریخ درج
نہیں مگر قیاس ہے کہ خط ۱۸۳۷ء کا لکھا ہوا ہے)
- ۱۸۳۹ء (۳ اگست) شیخ آجگ (قاری) کا پہلا ایڈیشن (مطبع سلطان علی کالہ دہلی)
- ۱۸۵۰ء زمین العابدین خان عارف کے چھوٹے بیٹے حسین علی خان کا
سال ولادت
- ۱۸۵۰ء (۳ جولائی) تیموری خاندان کی تاریخ (مہر نمروز) لکھنے پر مقرر چھ پارے اور
تین رقم جواہر کا خلعت اور خطاب غم اللہ والدہ دیر الملک نظام جنگ
عطا ہوا (تاریخ نویسی کی محنت چھ سو روپے سالانہ مقرر ہوئی)
- ۱۸۵۰-۵۱ء حافظ عبدالرحمن خان (حافظ جید) احسان دہلوی کا دہلی میں انتقال
(۱۲۶۷ھ نومبر ۱۸۵۰ء سے شروع ہوتا ہے)
- ۱۸۵۰-۵۱ء غالب کی چوتھی سُر (خطاب بہادر شاہ ظفر
نے ۳ جولائی ۱۸۵۰ء کو دی ۲۳ شعبان
۱۲۶۶ھ کے مطابق ہے۔ نمبر ۱۲۶۷ھ میں
جولائی گنتی ۶ نومبر ۱۸۵۰ء سے شروع ہوتا ہے)

غم اللہ والدہ الملک
اسد اللہ خان بہادر
نظام جنگ ۱۲۶۷ھ

۱۸۵۲ء (اپریل)

زمین العابدین خان عارف (امراءِ حکم کے بھانجے) کی وفات
(عارف اور پھر عارف کی والدہ بنیادی حکم کی وفات کے بعد
عارف کے دونوں لڑکوں کو امراءِ حکم نے پالا) قبر حرار عالم کے
قریب کرنے میں ہے۔

۱۸۵۲ء (۱۳ مئی)

مومن کاوٹی میں انتقال

۱۸۵۲ء (اگست ۲)

مشہور شاعر حضرت مولانا کی اشاعت 'مولوی محمد سالم کی عمر کا
عالم کا کیا ہوا یہ منظوم ترجمہ بہادر شاہ ظفر کے حکم سے (جو
۹ مئی ۱۲۶۸ھ مطابق ۲ جولائی ۱۸۵۲ء کو دیا گیا تھا) مطبع
سلطانی سے چھاپا تھا۔ اس کے کل صفحے ۱۱ ہیں۔ پہلے اس میں ۱۰۱
شعر تھے جب اسے نکلیا تو عالم (قاری) میں شامل کیا گیا تو اس
کے آخری تین شعر نکال کر ۳۰ حریر شعروں کا اضافہ کر دیا گیا۔
اس طرح اب اس کے ۱۲۸ شعر ہیں۔

۱۸۵۲-۵۳ء

اسد اللہ عالم
۱۲۶۹ھ

عالم کی پانچویں نمبر (عالم حضرت علی کو
مشکل محامات تھے شاید یہ نمبر ان کے عظیم
حالات کی نشاندہی کرتی ہے۔ ۱۲۶۹ھ ۱۵

اکتوبر ۱۸۵۲ء سے شروع ہوتا ہے)

۱۸۵۳ء (اپریل)

شیخ آجک کا دوسرا ایڈیشن (مطبع دارالسلام، دہلی)

۱۸۵۳ء (۲۰ دسمبر)

عالم کی بڑی اور آخری چھوٹی کا انتقال (اس چھوٹی کی وفات
کے ساتھ توکان یک خاں کی ضلعی اولاد (بیٹے، بیٹیوں) کا خاتمہ
ہو گیا)۔

۱۸۵۳ء

حالی کی پہلی مرتبہ دہلی آئے مہر ۱۷-۱۸ برس۔ ڈیڑھ برس کے بعد
اواخر ۱۸۵۵ء میں واپس پانی پت۔ سال بھر حصار میں ملازمت
کی۔

۱۸۵۳ء (اکتوبر)

غلام حسین خاں سرور (زمین العابدین خان عارف کے والد اور
عالم کے ہم زلف) کا انتقال

- ۱۸۵۳ء (۱۵ نومبر) شیخ محمد ابراہیم ذوق (استاذِ شعر) کا انتقال
(بعد از انتقالِ ذوقِ غالب استاذِ شعر مقرر ہوئے)
- ۱۸۵۴-۵۵ء مرمرورز کی طباعت و اشاعت (فخر المصنفی دلی) ۱۲۷۱ھ-۱۲۷۳ھ
ستمبر ۱۸۵۴ء سے شروع ہوا ہے۔
- (یہ اسی سال میں کم از کم تین بار چھپی۔ یہ سب ایڈیشن جو پہلا
ایڈیشن ہی کہلاتے ہیں۔ میرے کتب خانے میں موجود ہیں)
- ۱۸۵۵ء (۱۳ جنوری) بنیادی ٹیکہ (اسرائیل ٹیکہ کی بنیادی بنیاد اور والدہ عارف) کا انتقال
۱۸۵۶ء "قانونہ" کی اشاعتِ اول (طبعِ سلطانِ لالہ علی شاہ)
(یہ نظم غالب نے عارف کے دونوں بچوں کو قاری اور اردو
چمکانے کے لیے لکھی تھی)
- ۱۸۵۶ء (۷ فروری) الحاقِ آبدھ (۱۳ مارچ ۱۸۵۶ء کو راجہ علی شاہ لکھنؤ سے کلکتہ چلے
گئے)
- ۱۸۵۶ء (۱۰ جولائی) غلامِ محمد الدین عرف مرزا انور (دلی مہدی بہادر شاہِ ظفر) کا انتقال
۱۸۵۷ء (۲۸ جنوری) غالب نے مولانا فضل حق خیر آبادی کی تحریک پر دہلی رام پور
نواب محمد یوسف علی خاں کی خدمت میں قصیدہ بھیجا)
- ۱۸۵۷ء (۵ فروری) غالب کا تقریریں اور اساتذہ نواب یوسف علی خاں، قائم دہلی رام پور
۱۸۵۷ء (۱۳ مارچ) غالب کے دراز دارانہ خطوط قائم دہلی رام پور
(قوی مکان ہے کہ یہ سیاسی امور پر مشتمل تھے۔ اس لیے غالب کی
ہدایت پر یہ خطوط ختم کر دیئے گئے)
- ۱۸۵۷ء (۱۰ مئی) شہزادہ نون سکون کے ہنگامے (نور) کا میرٹھ سے آغاز
۱۸۵۷ء (۱۱ مئی) دہلی فوج (سکون) کا دہلی میں داخلہ: انگریزوں کی تسلط کا خاتمہ
دہلی اور اتر کا قیام: غالب کی فکر کی نگاہ اور انگریزوں کی پیش قدمی
- ۱۸۵۷ء (۲۰ ستمبر) انگریزوں کی فتح اور دہلی پر دوبارہ قبضہ
۱۸۵۷ء (ستمبر) نور کے بعد دہلی پر دوبارہ انگریزوں کی قبضے کے دوران میں امام بخش
سہیلانی انگریزوں کی کوئی کانٹا نہ بنے۔

۱۸۵۷ء

میرزا یوسف (علی بیگ خاں برادر عالم) کی وفات (دو
انگریزی فوج کی گولی کا نشانہ بنے تھے۔ اگرچہ عالم نے مصطفیٰ
لکھا ہے کہ وفات بخار سے ہوئی)

(۱۸-۱۱-۱۸۵۷ء)

۱۸۵۸ء (نومبر)

دہلی کی اشاعت اول (مطبع منہو خلافتی آ کرہ)

۱۸۵۹ء

اس کا الزام۔ خط عام حسین مرزا نوشہ ۱۸ جون ۱۸۵۹ء (گوری
شکر خیر نے اسے کی رپورٹ منسوب بہ عالم ۱۹ جولائی ۱۸۵۷ء
ہی کو انگریزوں کو پہنچا دی تھی)

۱۸۵۹ء (۱۰ جولائی)

والی رام پور سے مستقل وظیفے کی درخواست اور اسی میں سے سو
روپے ماہوار بلور و عینہ مقرر

۱۸۶۰ء (جنوری)

گورنر جنرل یکم جنوری ۱۸۶۰ء کو دہلی آئے تھے۔ کچھ دنوں بعد ہی
عالم ان سے ملنے ان کی قیام گاہ پر گئے ہوں گے۔ جواب ملا کہ
”فرست نہیں“ اور کہ تم ”ہائوس“ سے اخلاص رکھتے تھے۔ یہ سلوک
اس کے الزام کی وجہ سے تھا۔ اور حقیقت یہ اسے حافظہ ویرانہ سا کرد
فوتی کا کہا ہوا تھا جو صادق الاخبار کے ۱۳ ذی قعدہ ۱۲۷۳ھ
(مطابق ۶ جولائی ۱۸۵۷ء) کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ گوری
شکر خیر کو ویرانہ کی جگہ عالم کا نام یاد رہ گیا۔

۱۸۶۰ء (۱۸ جنوری)

رام پور کا پہلا سفر (۲۷ جنوری کو رام پور پہنچے)

۱۸۶۰ء (۲۳ مارچ)

رام پور سے واپسی (۷ اپریل کو رام پور سے روانہ ہوئے تھے)

۱۸۶۰ء (مئی)

انگریزی فوج کا دو پارہ اجراء

(تین برس کا چھاپا ساڑھے سات سو سالانہ کے حساب سے ۲۲۵۰
روپے وصول ہوا۔)

۱۸۶۱ء (۲۹ جولائی)

دیوان اردو کا تیسرا ایڈیشن (مطبع امروہی دہلی)

۱۸۶۱ء (۱۹ اگست)

مولانا فضل حق خیر آبادی کا زیرِ فاضل ایمان میں انتقال

غالب ۱۲۷۸ھ	غالب کی پہلی نمبر (یہاں سے غالب کی زندگی کا انتہائی شہرت کا زمانہ شروع ہوتا ہے۔ یہ مختصر علم ان کی فنکارانہ زندگی ہے۔ سات سال بعد ان کا انتقال ہوا۔ یہ ان کی آخری نمبر تھی گویا ان کی فنکارانہ مظاہرہ ان کے انتقال تک پوری آب و تاب کے ساتھ جاری رہا۔) ۱۲۷۸ھ ۱۰ جولائی ۱۸۶۱ء سے شروع ہوتا ہے) قانع برہان کی طبع اول (مطبع نوکلشور، لکھنؤ)	۱۸۶۲ء
	انگریزی درباروں میں کرسی نشینی اور خلعت کے اعزاز کا دوبارہ اجراء	۱۸۶۲ء (۲ مارچ)
	دعوان اردو کا چھاپہ ایڈیشن (مطبع نظامی، کانپور) لاڈلہ حکیم، مرزا یوسف کی حکومت سے درخواست گزارے کے لیے دعوان فارسی (کلیات نظم فارسی) کا دوسرا ایڈیشن (مطبع نوکلشور، لکھنؤ)	۱۸۶۲ء (جون) ۱۸۶۲ء (نکھنؤ اکتوبر) ۱۸۶۳ء (مئی/جون)
	دعوان اردو کی پانچویں اور آخری اشاعت (مطبع مفید خلائق، آگرہ)	۱۸۶۳ء (بعد از جون)
	حکیم اکبر ۱۸۶۲ء سے ۲۰ روپے مہینہ خیراتی پنشن بنام لاڈلہ حکیم زوجہ مرزا یوسف مرحوم جاری شعویہ کھربار کی اشاعت (اکمل المطالع، دہلی) (یہ شعویہ کلیات نظم میں شامل تھی لیکن اب الگ سے شائع ہوئی) قانع برہان کے جواب میں مرقی قانع برہان معتمد سید سعادت علی کی اشاعت (مطبع احمدی، دہلی) قادر ماسکی دوسری اشاعت (بکس پریس، دہلی) سر جان لارنس، گورنر جنرل مظاہرہ نمبر (اگرچہ نام میاں داد خان سیاح کا ہے مگر اس کے اصل مصنف غالب ہی ہیں)	۱۸۶۳ء (جولائی) ۱۸۶۳ء ۱۸۶۳ء ۱۸۶۳ء ۱۸۶۳ء ۱۸۶۳ء ۱۸۶۳ء

۱۸۶۳ء

اجتہاد عالم کی ترتیب (حرید کوائف ۱۸۶۶ء کے تحت دیکھیے)

۱۸۶۵ء

سوانح عبدالمکریم از عبدالمکریم کی اشاعت۔ اکمل المطابع دہلی۔

(دوسرے کے نام سے شائع ہوئی لیکن یہ بھی عالم کی اپنی تصنیف ہے)

۱۸۶۵ء

دفعہ ہدیان معصفہ سید محمد نجف علی ہجری کی اشاعت

۱۸۶۵ء

سالمع برہان از مرزا رحیم بیگہ قلم میر غنی کی اشاعت

۱۸۶۵ء

عالم نے حکومت سے تین مطالبے کیے کہ انہیں شاعر دربار مقرر کیا جائے پہلے سے اونچی جگہ ملے اور دھوا حکومت اپنے خرچ پر شائع کرے۔ حکم ہوا کہ تحقیقات کی جائے کہ غدر میں عالم کا رویہ کیا تھا۔ رپورٹ ہوئی کہ ان سے اسکا منسوب ہے۔ سب درخواستیں رد ہو گئیں۔ عالم پر اسکا الزام ان کی زندگی میں غلط ثابت نہ ہو سکا۔

۱۸۶۵ء (۱۴۱ھ پر مبنی)

نواب یوسف علی خاں دہلوی رام پور کا انتظامی نواب کلب علی خاں کی چاشنی

۱۸۶۵ء (اگست)

عالم کے رسالے ندرت عالم بکھاپ سالمع برہان کی اشاعت (مطبع محمدی دہلی)

۱۸۶۵ء (۷ اکتوبر)

مرزا عالم کا رام پور کا دوسرا سفر۔ ۱۲ اکتوبر کو رام پور پہنچے

۱۸۶۵ء

دستخط کا دوسرا ایڈیشن (مطبع لٹریچر سوسائٹی روٹنل کھنڈر علی)

۱۸۶۵ء (دسمبر)

کالمع برہان کی طباعت ثانی بخوانہ و فنی کار پالی (اکمل المطابع دہلی)

۱۸۶۵ء (دسمبر)

رام پور کے دوسرے سفر سے واپسی۔ (۲۸ دسمبر کو رام پور سے روانہ ہوئے اور ۲۸ جنوری ۱۸۶۶ء کو واپس پہنچے)

۱۸۶۶ء

کالمع برہان کے جواب میں مولا علی محمد مولوی احمد علی آفر

جہا تکبر گری کی اشاعت (مطبع منظر البکاء بنگلہ)

۱۸۶۶ء

کالمع برہان کے جواب میں کالمع معصفہ امین الدین امین مولوی کی

اشاعت (مطبع عطفانی دہلی)

۱۸۶۶ء

انتخاب غالب کی اشاعت (پہلے حصے میں دو ریاضے ۱۲ خط ۲ نقلیں اور ایک لطیفہ ہے۔ دوسرے حصے میں اردو کے ۳۱ منتخب شعر ہیں۔ مولوی ضیاء اللہ بن خاں نے اس کے خطوط معمولی رد و بدل کے بعد اپنی مرتبہ انتکے اردو (حصہ دوم) میں شامل کر کے ۱۸۶۶ء میں مطبع فیض احمدی سے شائع کر دیے تھے۔ نہیں معلوم کہ یہ عمل انتخاب غالب کی زندگی میں کسی شائع ہوا تھا کہ نہیں۔ مگر بیسویں صدی میں یہ انتخاب پہلے تین بار ناقص چھپ چکا ہے۔ میں نے اسے اب (۱۹۹۲ء) میں اصل خطوط کے عکس اور تعدادی پیش لفظ کے ساتھ ”انتخاب درقعات و اشعار غالب“ کے نام سے شائع کر دیا ہے۔

۱۸۶۷ء (۲)

ذمے صراح۔ فارسی منظوم ترجمہ (مطبع نولکھوڑ نکھوڑ)
(اس کا آج تک ایک ہی مطلوبہ نسخہ دریافت ہوا ہے جو میرے کتب خانے میں ہے۔ اس کا ایک ہو ہواڈیشن میں نے ۱۹۷۷ء میں اپنے جسطرح سے کے ساتھ شائع کر دیا تھا)
تعلیمی تیز کی اشاعت (اکمل الطالع دہلی)

۱۸۶۷ء

(غالب نے یہ مختصر رسالہ مزید برہان کے جواب میں لکھا تھا)
نکات غالب درقعات غالب کی اشاعت مطبع سراپتی دہلی (ہنجاب کے محکمہ تعلیم کے ڈائریکٹر میجر فخر نے اسے بہادر ماسٹر چارے لال کو حکم دیا کہ غالب سے فارسی قواعد سے متعلق کتاب لکھوائی جائے۔ ماسٹر صاحب موصوف کے کہنے پر میرزا نے یہ دو مختصر رسالے لکھ دیے)۔

۱۸۶۷ء (فروری)

ہنگامہ دل آشوب (۱) کی اشاعت۔ مطبع قشقی سنت پر شاہ آروہ
(قاسم برہان کے حقائق کے سلسلے کی حکومت)

۱۸۶۷ء (۱۱ اپریل)

سبد بھین کی اشاعت (مطبع عمری دہلی)

۱۸۶۷ء (اگست)

ہنگامہ دل آشوب (۲) کی اشاعت۔ مطبع قشقی سنت پر شاہ آروہ

۱۸۶۷ء (۲۵ ستمبر)

۱۸۶۷ء (۲ دسمبر) مولوی امین الدین دہلوی مصعب قاطع القاطع کے خلاف مقدمہ ازلہ حیثیت عرفی

۱۸۶۸ء (جنوری) کلیات نثر فارسی (غالب) کی اشاعت (مطبع ذلکھنؤ، لکھنؤ) اس

میں فارسی ترکی تین کتابیں شائع آجک سمر نیرود و حنیو شامل ہیں)

۱۸۶۸ء (۲۳ مارچ) مولوی امین الدین دہلوی کے مقدمے سے دست برداری راضی نامہ

۱۸۶۸ء (۱۶ جولائی) مفتی محمد صدرا الدین آرزوہ کا دہلی میں انتقال

۱۸۶۸ء (۱۴ ستمبر) عود ہندی، مجموعہ مکاشفہ غالب کی پہلی اشاعت (مطبع مجبائی،

میرٹھ)

۱۸۶۹ء (۱۵ فروری) غالب کی وفات (مستحق نظام الدین خاندان لوہاروی ہڑواڑ میں

مدفن۔ اگرچہ بہت دنوں سے مختلف امراض کا شکار تھے لیکن

موت سے چند دن پہلے غشی کے دورے پڑنے لگے تھے۔

۱۴ فروری دوپہر کو بے ہوش ہو گئے۔ تشخیص ہوئی کہ دماغ پر قارچ

گرا ہے۔ اسی حالت میں اگلے دن دوپہر ذلیل انتقال کیا۔

آخری دیکھنے پایت جنوری ۱۸۶۹ء مناجات نواب رام پور غالب کی

وفات سے صرف ایک گھنٹہ پہلے وصول ہوا تھا۔

۱۹۵۴ء (۲۹ مارچ) محمد سلطان بیگم عرف جند بیگم کی وفات (یہ عارف کے بیٹے باقر

علی خان کاکل اور بیگم بیگم کی دوسری بیٹی تھیں۔ ۱۲۸۱ھ مطابق

۶۵-۱۸۶۳ء میں پیدا ہوئی تھیں۔ نواب ضیاء الدین احمد خاں

کے پوتے اور میرزا شاہاب الدین احمد خاں کے بیٹے میرزا شاہاب

الدین احمد خاں تانہاں سے بیاہی گئی تھیں۔ کوئی اولاد نہیں ہوئی۔

مرزا غالب انھیں چار سے مرزا جیون تک کہتے تھے)۔

(ماخوذ از "محل دیوان غالب")



